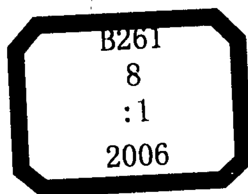
第一卷

艾思奇全書

人民出版社

第一卷

(1933—1936)



艾思奇全書



人民出版社

责任编辑：方国根　田园　薛德震　田士章　夏青　洪琼
装帧设计：李　光
版式设计：李相如

图书在版编目（CIP）数据

艾思奇全书/艾思奇著·-北京：人民出版社，2006.10

ISBN7-01-005015-5

Ⅰ.艾…　Ⅱ.艾…　Ⅲ.①艾思奇—全集②社会科学—文集　Ⅳ.C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 055986 号

《艾思奇全书》（1—8 卷）
AISIQI QUANSHU
艾思奇　著
人民出版社 出版发行
（100706　北京朝阳门内大街 166 号）
沈阳铁路局锦州印刷厂印刷　新华书店经销

2006 年 10 月第 1 版　2006 年 10 月第 1 次印刷
开本：850×1168 毫米　1/32　印张：225.875
字数：5500 千字　印数：0,001—3,000 套

ISBN7-01-005015-5　定价：600.00 元（共八卷）

http://www.peoplepress.net

邮购地址：100706　北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心　电话（010）65250042　65289539

艾 思 奇 全 书

特 别 致 谢

中共中央党校
中国社会科学院
中共云南省委
中共上海市委
中共保山市委
中共腾冲县委
中国马克思主义研究基金会

艾思奇著作编委会
2006 年 6 月

艾思奇著作编委会

顾问： 王丹一（中共中央组织部原巡视员、艾思奇夫人）

主任： 邢贲思（中共中央党校原副校长、《求是》杂志社原总编、中国社会科学院哲学研究所原所长、中国马克思主义研究基金会原会长、教授）

委员：（以姓氏笔画为序）

王天玺（求是杂志社原总编、中共云南省委原宣传部长、副书记）

王伟光（中共中央党校副校长、中国马克思主义研究基金会理事长、曾任哲学教研部副主任、教务部主任，教授）

方国根（人民出版社、东方出版社哲学编辑室副主任、编审）

卢国英（中共中央党校函授学院原第一副院长、中国马克思主义研究基金会原副会长、秘书长，教授）

朱满良（中国马克思主义研究基金会原秘书长、中央党校图书馆副馆长，教授）

汝　信（中国社会科学院原副院长、中国马克思主义研究基金会原副会长、研究员）

许全兴（中共中央党校研究生院原院长、哲学教研部原主任、教授）

李　青（中国人民解放军国防大学马克思主义教研部教授）

侯树栋（中国人民解放军国防大学原副校长、中将、中国马克思主义研究基金会原副会长、教授）

姜思毅（中国人民解放军军事科学院原副院长、中将、研究员）

黄书元（人民出版社、东方出版社社长、编审）

黄楠森（北京大学哲学系原主任、教授）

萧　前（中国人民大学哲学系原副主任、教授）

龚育之（中共中央文献研究室原副主任、中共中央党史研究室原副主任、中共中央党校原副校长、教授）

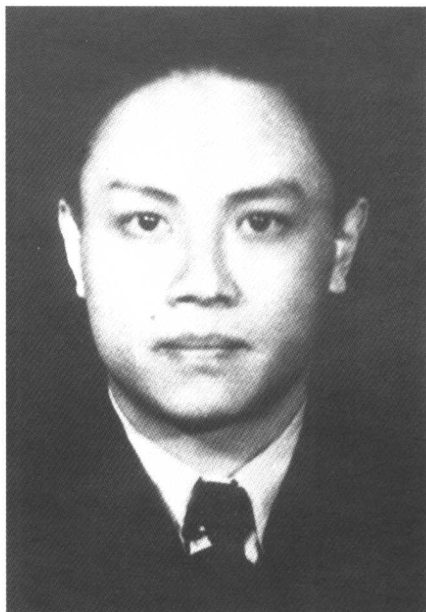
韩树英（中共中央党校原副校长、哲学教研部原主任、教授）

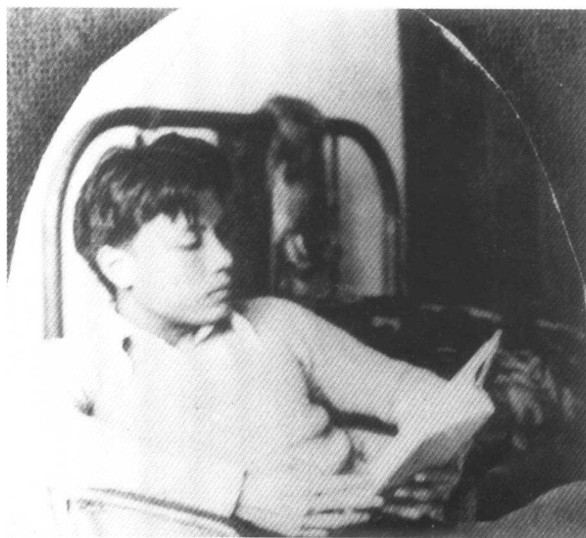
薛德震（人民出版社、东方出版社原社长、编审）



艾思奇同志




1935 年艾思奇在上海


在上海写《大众哲学》时的艾思奇



1938年在延安抗日军政大学任教时的艾思奇



1938年11月李公仆去延安访问时在杨家岭为艾思奇拍摄



1950年，艾思奇在中国人民政协讲课



1950年，艾思奇在中央人民广播电台播讲《社会发展史》



1964 年,艾思奇在写作



艾思奇的部分著作

艾思奇哲学与生活摘要

我们所用的一切名词（或概念、范畴），例如绝对相对等等，本来都是现实事物的反映。世界上有现实问题，才有这些名词。相对、绝对两名词也不是和现实事物离开的。

同一性中常常有绝对性存在性

例如宿命论，以为事情是不变的。

以为思想生活环境不适于己，要求他移，也以为环境是不可改变的。

以为周围的人是不可信的，不知道人也会变化。

黑暗不是绝对的，光明也不是绝对的。

毛泽东摘录艾思奇的《哲学与生活》一书的第1页

思奇同志：

你的《哲学与生活》是你的著作中更深刻的书，我读了得益很多，抄录了一些，送请一看有否抄错的。其中有一个问题略有疑点（不是基本的不同），请你再考虑一下，详情当面告诉。今天何时有暇，我来看你。

毛泽东

毛泽东致艾思奇的信(1937年9月)

思奇同志：

我没有鲁迅全集，有几本杂文，朝花夕拾也在内，遍寻都不见了。

军事问题我在开始研究，但写文章暂时还不可能。

哲学书多研究一会再写还更好些，似不急在眼前几天。

周扬发到此，他们编村运动的理论有许多怪议论，可去找他谈谈。

有暇可来谈，但请在星一星五以外之晚上。

敬礼！

毛泽东　一月十二日夜

毛泽东致艾思奇的信(1938 年 1 月 12 日)

思奇同志：

梁宜文（医生），郭化若（军事编辑部主任）两同志各提出一些哲学问题，付给一阅，答复他们。

吴黎平同志如能写信给我，为书，说我偏爱，只不要出错了。

敬礼！

毛泽东

一月十二日

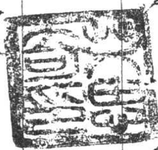
毛泽东致艾思奇的信（1938年1月12日）

艾思奇所写的《生产力和生产关系讲课提纲》手稿之一页

實事求是

艾思奇书写的“实事求是”大字条幅

艾思奇于 1959 年登华山时写的诗手稿



秀弓寺射麋豕孔庶麀鹿雉兔
其(口)有甲旃其𨑊(口)大出各亞
吳執而勿射(口)庶趮趮君子迺
樂鑾車𠦝敕弓孔碩彤矢四馬
其寫六轡徒驂孔庶廓宣搏肯車
𩯦行徒如章邍濕陰陽趍趍馬射
之(口)(口)

以上吳昌碩石鼓文

艾思奇所写的吴昌硕《石鼓文》书法最后一页

国家项目艾思奇哲学思想研究课题组

组长：卢国英（艾思奇原秘书、中央党校函授学院原第一副院长、教授）

成员：陈维仁（中央党校原副校长、教授）

王丹一（艾思奇夫人）

李昕东（艾思奇长子）

耿　立（中央党校出版社原副社长、教授）

叶佐英（中央党校出版社原社长、编审）

雍桂良（中央党校研究员）

刘德庚（中央党校教授）

田　夫（中央党校教授）

序　言

——怀念艾思奇同志

艾思奇是我党杰出的哲学家，他一生为研究、宣传和发展马克思主义哲学，做出了突出贡献。

艾思奇是我党马克思主义哲学理论教育的大师，也是我学习马克思主义哲学的启蒙老师。六十多年前，在我走上革命道路的时候，读了艾思奇的《大众哲学》。书中将深刻的哲理寓于生动的事例之中，通俗易懂，引人入胜，从中受到了马克思主义哲学的启蒙教育。1938 年以后，我在延安马列学院，有幸多次听过他的哲学课。他讲课深入浅出，把复杂的问题，讲得简单明了，深受听众的欢迎。我也是其中的一员。

1989 年，我到中央工作。陈云送我一本艾思奇主编的《辩证唯物主义历史唯物主义》。意思是叫我多学点唯物辩证法，在工作中能从实际出发，实事求是，少犯主观主义一类的错误。我反复读后，得益很多，深切感到在实践中多懂得点马克思主义哲学，思想容易开窍，对做好工作帮助极大。我曾建议中央常委，把学习哲学定为制度。这个建议被采纳了。

马克思主义哲学是马克思主义全部科学理论的基础，是我党的世界观和方法论，是指导我们正确认识世界和改造世界，包括推翻旧世界、建设新世界的锐利思想武器。在我党的历史上，多次提倡干部学哲学，都促进了干部的思想解放和马克思主义理论

水平的提高，促进了革命和建设事业的发展。1942年在延安，毛泽东发动和领导的以反对主观主义和党八股为主要内容的整风运动，就是一次全党的马克思主义学习运动，大大提高了广大干部的思想理论水平，实现了党在思想上和政治上的更加统一和行动上的更加一致，终于取得了抗日战争和解放战争的胜利，赢得了革命和建设的巨大成功。

艾思奇作为一名具有深厚理论功底的哲学家，作为一名党在理论战线上的忠诚战士，始终走在马克思主义哲学中国化、大众化、现实化的道路上，为繁荣我国的哲学社会科学，为丰富发展马克思主义哲学，贡献了毕生的心血，留下了大量的著作。《艾思奇全书》8卷，选辑了530万字文章著作，汇集和记录了他一生在革命的历程里辛勤著述的丰硕成果。《艾思奇全书》的编辑出版，无疑是一件很有意义的事，值得祝贺。

我企盼《艾思奇全书》早日出版。

宋平 2004年5月28日

（宋平同志系中共中央政治局原常委、中共中央组织部原部长）

序

艾思奇同志离开我们已经38年了,他为马克思主义哲学在中国的传播和发展奉献一生的崇高战斗精神,永远活在我们的心中。

艾思奇是一位马克思主义哲学家和教育家,又是一位无产阶级革命家、实践家,他的学术生涯和革命生涯是交织在一起的。他一生学习刻苦,写作勤奋,给我们留下了六百多万字的丰硕成果。他写的文章和著作,立场坚定、鲜明生动、有血有肉,既体现了马克思主义哲学家的智慧,又饱含了革命家的激情。和艾思奇一样著作等身的学者,在他的同时代人中并不少见,但像他这样自觉地为祖国和人民大众的利益而写作、为革命和建设而战斗、集学者和战士于一身的哲学家,却是屈指可数。艾思奇同志是名副其实的人民哲学家。

1910年,艾思奇出生于云南省腾冲县和顺乡水碓村。他的父亲李曰垓(字子畅)是孙中山的同盟会会员,参加过辛亥革命,曾担任蔡锷的护国军秘书长,参与了讨袁斗争;他的大哥李生庄是中共早期党员。受父兄民主革命和哲学思想的熏陶,青少年时期的艾思奇就有远大理想,在政治上和理论上比同龄人成熟早。1925年他考入云南省立一中后,受进步教员楚图南和共产党员李国柱等人的影响,积极参加进步学生运动。他曾参加共产党的外围组织"青年努力会",为《滇潮》写稿;在《民众日报》、《市政日报》等进步报刊上发表过文章;他还曾和另一位同学一起创办过工人夜校,为工人及其子弟补习文化。1927年和1930年他曾两次

赴日本留学，在学习冶金系采矿专业之余，广泛涉猎各种文化知识。他还参加了中共东京支部组织的“社会主义学习小组”。17岁至20岁期间，他研读了许多马克思主义经典著作，思想上有了更进一步的明显变化。在第二次留学日本回昆明时，他对友人说：“我总想从哲学中找出一种宇宙和人生的科学真理，但都觉得说不清楚，很玄妙。最后读到马克思、恩格斯的著作，才感到豁然开朗，对整个的宇宙和世界的发生和发展有了一个比较明确的认识和合理的解释。”（引自《艾思奇年谱》）这说明，当他还是一个20岁的青年时，就开始对马克思主义有了一定的信仰。

艾思奇的革命活动和哲学生涯主要可分为三个时期，即上海时期、延安时期和北京时期。1932年他到上海，这是他一生中第一个重大转折。正是在上海，他参加了共产党领导的革命工作，开始从事马克思主义的宣传活动。1933年，经杜国庠、许涤新介绍，他加入了社会科学家联盟（简称“社联”）。他曾先后在《申报》读书指导部和李公朴任主编的进步杂志《读书生活》工作，是左翼文化战线的一名积极战士。1935年，经周扬、周立波介绍，他参加了中国共产党，成了无产阶级先锋队中的一员。同年年底，“全国救国会”和“文化界救亡协会”成立，他参与其中并积极工作。艾思奇青少年时代在昆明和日本就读了不少哲学书籍，到上海后，他一面继续学习马克思主义哲学，一面从事哲学的写作。从1933年发表《抽象作用与辩证法》起，到1937年离开上海去延安，短短四年里他写了大量哲学、文学和自然科学理论方面的文章，后来分别收在《大众哲学》（初名《哲学讲话》）、《新哲学论集》和《哲学与生活》等集子里。他还为《青年自学丛书》撰写了《思想方法论》，和郑易里一起合译了苏联米丁等人写的《新哲学大纲》。他当时写的论述各种哲学潮流的文章，颇为引人注目。在《二十

二年来之中国哲学思潮》一文中，艾思奇指出，虽然封建哲学和外来输入型的各种哲学流行一时，但前者已是强弩之末，后者则是没落资产阶级的“挣扎的梦呓”。他认为，能够决定中国未来的只有马克思主义哲学，虽然它现在还很弱小，却有着无限生命力，因为它不仅理论上正确，而且和创造未来的先进阶级的命运联系在一起。可见，艾思奇把马克思主义哲学作为学习和研究的对象不是偶然的，是他比较了当时各种哲学思潮之后所做出的自觉选择。这一时期，艾思奇除撰文对资产阶级和封建阶级的哲学进行批判外，还对叶青进行了揭露和批判。叶青曾是中共早期党员，1927 年被捕后叛变，当了国民党的中央宣传部副部长和代部长。30 年代初到上海后，他写了不少用马克思主义词句伪装起来的文章，带有很大的欺骗性。撕下叶青的假马克思主义画皮，对于捍卫马克思主义具有重要意义，艾思奇参加了这一斗争，并发挥了重要作用。还在中学学习和日本留学期间，艾思奇就对自然科学和文艺有浓厚的兴趣。在上海时期，他在从事哲学写作的同时，继续对自然科学进行学习和研究。1936 年，他发起成立“自然科学研究会”，参加者有章汉夫、于光远、孙克定、钱保功等二十多人，定期对自然科学问题进行讨论。他还写了不少科普文章，如《现代自然科学的危机》、《由爬虫类说到人类》以及《生死问题和返老还童》等，深受青年读者的欢迎。他还发表过不少文化和文学方面的文章，特别是阐明文艺永久性的难题，受到了文艺理论界的赞赏。

1935 年由一系列通俗哲学论文结集出版的《大众哲学》，是这一时期艾思奇的代表作。写《大众哲学》，不是艾思奇一时的心血来潮，而是有很强的现实针对性的。他是要通过对马克思主义哲学的通俗表述，来解决青年当中存在的困惑。当时的历史背景是，

日本帝国主义占领了东北三省，国民党反动派对内镇压革命，对外屈从日本帝国主义，民族危机空前严重。广大青年对国家的前途十分担心，并对蒋介石国民党的反动统治感到非常愤怒和失望，他们头脑中有不少疑问希望得到解答。回答种种疑问，不能就事论事，而是应当更深刻地给人们提供一种世界观方法论的指导，使他们通过自己的思考和理解，得出“中国向何处去”的结论。当时人们最需要的是一把开启思想之锁的钥匙，而《大众哲学》正是这样一把钥匙。《大众哲学》并没有写多少深奥的道理，它所讲的都只是平凡的真理，但因为它有针对性地回答了人们头脑中存在的问题，使不少在黑暗中徘徊、在痛苦中思索的年轻人，看到了光明，看到了希望，因而引起了很大的反响。不少青年正是在《大众哲学》的影响下，参加革命，奔赴延安的。哲学只有体现时代精神才能真正赢得广大群众，而《大众哲学》正是一部体现当时时代精神的著作，所以才会产生如此巨大的震撼力和影响力。从现在的观点看，《大众哲学》还有某些不够完善的地方，但是它所体现的哲学和人民群众相结合、理论和实际相结合的精神，永远值得我们学习，永远值得我们尊敬。

从上海到延安，是艾思奇一生中又一个重大转折。正是在延安，他成为一个更成熟的无产阶级革命家和马克思主义哲学家。延安的环境和上海完全不同。白色恐怖下的上海政治空气十分沉闷，而延安则充满革命朝气，到处呈现出欣欣向荣的景象。到了延安，27 岁的青年艾思奇仿佛看到了理想社会的雏形，胸襟和眼界都更加开阔了。在上海时期，艾思奇虽然读过不少马列的书，但没有亲眼目睹过伟大的工农红军及其统帅们如何指导反侵略、反压迫的实践斗争。到延安后，他不但能读到毛泽东的著作，听到毛泽东的报告，而且与毛泽东和红军将领们有不少直接的接触，如教

学、交谈、一起参加“新哲学会”的活动等。在毛泽东倡议下于1938年9月成立的延安“新哲学会”，由艾思奇、何思敬主持会务工作。毛泽东不仅参加学会的一些活动，还对学会的工作给予了指导。毛泽东对艾思奇在上海的哲学活动一直很关注，也很重视，他曾高度评价《大众哲学》，把它称做“通俗而有价值的著作”。他还对《哲学与生活》做过摘录，艾思奇到延安后，他和艾思奇通信，就该书交换过意见。毛泽东充分肯定了艾思奇在哲学上的成就，并从艾思奇的著作中吸取了不少有创见的思想，融进了他的哲学著作。正是在毛泽东的提议下，党中央把艾思奇和周扬、周立波、李初梨、何干之等一批文化名人一起，从上海调到延安，并委以重任。那时，正是毛泽东思想从总结中国革命的两次胜利和两次失败中走向成熟和多方面展示的时期，艾思奇从中受到了很大教育，政治上和思想上有了较大提高。可以说，到延安以后，他才懂得了毛泽东思想，懂得了毛泽东思想是无数革命先烈用生命和鲜血所换来的党和人民集体智慧的结晶；深信只有用马克思主义的普遍原理和中国革命的具体实际相结合的毛泽东思想来指导革命，才能改变中国的命运。从此，艾思奇成了毛泽东思想坚定的信奉者和积极的宣传者，直到生命的最后。

艾思奇在延安整整10年，直到1947年国民党军队进犯时撤离至晋察冀边区。在延安他先是在抗大、陕北公学教哲学并负责边区文协的工作，后来到马列学院（后改名中央研究院）、中宣部和《解放日报》等单位担任领导工作。尽管工作担子很重，但他除了在抗大、陕公、马列学院等校讲了许多哲学课，为培养一大批理论水平较高的干部做出贡献外，还写了不少文章和著作。在整风运动前，他所写的作品中影响较大的是一组批判国民党反动文化政策和反动哲学的文章。艾思奇在《当前文化运动的任务》一

文中指出，要战胜日本帝国主义，必须建筑全民族团结的精神堡垒。抗战是全民的抗战，只要不违反抗日的立场，就应该使中国的言论思想界和文艺界有合法的自由权。企图用独断统制的方法来钳制自由，只能导致抗日队伍的分裂和抗日战争的失败。这是一篇声讨国民党反动派的文化专制主义的檄文，在根据地内外引起了相当大的反响。在《抗战以来几种重要思想评述》一文中，艾思奇重点批评了三种有影响的国民党反动哲学：以陈立夫为代表的唯生论，以蒋介石为代表的力行哲学和以阎锡山为代表的“中”的哲学。他指出，这三种哲学不是个别人的哲学，而是大地主大资产阶级的反动哲学，早在抗战之前，它们就已经产生，目的是为了对抗革命，对抗马克思主义。它们中有的（像唯生论、力行哲学）打着孙中山的旗号，以孙中山哲学的继承者自居，实际上在政治上背叛了孙中山的三民主义，在哲学上则完全陷入了唯心主义和神秘主义。孙中山的哲学有唯物主义因素，而唯生论、力行主义，也包括“中”的哲学，连一点唯物主义的气味都没有，它们的出现完全是适应大地主、大资产阶级反对革命、反对马克思主义的需要。这些文章连同他稍后发表的《〈中国之命运〉——极端唯心论的愚民哲学》一道，成了我们党从政治上、哲学上揭露国民党反动派的重要思想武器。这一时期，艾思奇发表的《哲学的现状与任务》，也是一篇很有影响的文章。该文提出，要开展一个哲学研究的中国化、现实化的运动。艾思奇不仅是我国马克思主义哲学通俗化、大众化的先驱，而且在推动马克思主义哲学和中国的实际相结合方面，也发挥了积极的作用。为了配合干部学哲学，艾思奇还撰写了哲学《研究提纲》，编辑了《哲学选辑》，和吴黎平一起编写了《科学历史观教程》。此外，他还从德文原文翻译了马克思恩格斯的《关于历史唯物主义的信》和海涅的长篇叙事诗《德国——一个冬天的童话》，并写

过一些文艺评论方面的文章。

回顾艾思奇在延安的活动，不能不着重谈到他在整风运动中的表现。延安整风是毛泽东同志亲自发动的，目的是总结第二次国内革命战争的经验，批判危害革命的主观主义特别是以王明为代表的教条主义，使全党在毛泽东思想的基础上达到新的团结，迎接抗日战争的胜利。延安整风要分清的首先是思想路线的是非，要使全党认识到，教条主义的实质是主观背离客观、理论脱离实际，它所奉行的是一条违反马克思主义的唯心主义思想路线，正是这条思想路线的猖獗，几乎断送了中国革命，教条主义是党的大敌，革命的大敌。艾思奇响应毛泽东的号召，积极投入整风运动，并充分发挥了他作为一个哲学家的作用。当时，他在中央研究院工作，在参与该院整风领导的同时，有针对性地写了不少文章。他发表的《谈主观主义及其来源》、《不要误解实事求是》、《“有的放矢”及其他》和《怎样改造了我们的学习》等文章，从哲学的层面上对主观主义特别是教条主义进行批评，收到了较好的效果。其中，《“有的放矢”及其他》一文的内容尤为深刻，后来这组文章结集出版，就以本篇篇名为书名。文章一开头，艾思奇首先分析了理论和实际的关系，他指出，理论和实际的结合，不只是要以中国的事例来解释理论原则，而且必须是以理论原则为指南，来解决中国革命问题。不能解决革命问题的理论，即使用极其丰富的例子来说明，仍然是死教条，而死教条是产生不了活理论的。他引用毛泽东关于“矢”和“的”关系的论述，指出“矢”的作用是为了射“的”，没有“的”，也就没有“矢”可言。教条主义恰恰就不懂得这个道理，以为没有“的”，“矢”照样还是“矢”，脱离了实际的理论，依旧是理论。他讲到，中国民间有关于五通神的传说，谁要是得罪了这个神灵，它就会捣乱，就会把你手里握

有的金子变成粪土。他说，有人把理论当做真金子，常洋洋得意，以为他掌握了这些财宝，却不知什么时候，他的手里就只有一把毫无用处的粪土，这不是因为他得罪了五通神，而是因为他违背了实际精神。艾思奇用生动的笔法把教条主义的本质和危害揭露得淋漓尽致。在整风运动中，艾思奇受毛泽东委托，还主编了《马克思、恩格斯、列宁、斯大林思想方法论》一书，为参加整风的干部提供了有力的理论武器。1942 年 5 月，毛泽东亲自主持的延安文艺座谈会召开，艾思奇参加了这一具有历史意义的重要会议。

艾思奇在延安革命熔炉里，通过整风的洗礼和工作、学习、战斗，在政治和理论上更加趋于成熟，这就为他解放后在思想理论战线发挥更重要的作用，创造了更好的条件。

新中国成立后，艾思奇以极大的热情投入马克思主义哲学的传播和普及工作之中。那时全国刚解放，一大批青年知识分子新参加革命，不少旧机构的人员被留用，我们的干部队伍虽然扩大了，但政治思想情况却复杂得多了。从根据地来的和在白区坚持斗争的干部，虽在政治上经过一定的锻炼，但不少人对马克思主义理论也缺乏系统的学习。因此，当时摆在全党面前的一项重要而迫切的任务，就是组织广大干部学习马克思主义。在这场学习运动中，艾思奇站在最前列，他急党和国家之所急，自觉地把普及马克思主义哲学的任务担当了起来。由于历史唯物主义在马克思主义中具有特殊的重要性，也由于不少干部长期受错误观点的影响，历史观上存在不少问题，因此，艾思奇按照当时党中央的部署，就选择从唯物史观入手，从讲述社会发展史开始，帮助广大干部树立马克思主义的基本观点。马克思主义博大精深，内容十分丰富，不可能在几次讲演中完全讲清楚，所以艾思奇强调，这种普及教育的目的是帮助广大工农群众、干部和知识分子树立正

确的立场、观点和方法，作为他们解决实际问题的指导。因此，他在讲授社会发展史时，删繁就简，突出重点，着重帮助广大干部树立起若干个马克思主义基本观点，这就是：劳动创造人类世界的观点，人民群众是推动历史发展的根本动力的观点，阶级斗争的观点，马克思主义关于国家和无产阶级专政的观点等。他说，掌握了这些基本观点，许多不了解和想不通的问题往往能够迎刃而解。事实证明，这种少而求精、学以致用的学习方法，对于初学马克思主义的人来说非常有效。那时艾思奇在马列学院任职，行政工作、教学任务都很繁重，但是他不辞辛劳，总是尽量挤出时间，从北京西郊赶赴全城各处甚至外地作报告，为推动马克思主义的学习，尽了自己最大的努力。当时他忙碌的身影出现在各政府机关、大学校园乃至工人群众中。当时听过他报告的人很多，我们编委会中的一些同志就曾聆听过，从中获得很大教益，对他循循善诱、诲人不倦的执著精神和朴实无华、深入浅出的讲演风格，至今记忆犹新。艾思奇的讲演稿后来正式出版，书名为《历史唯物主义——社会发展史》，深受广大读者欢迎。在中央人民广播电台播讲社会发展史，听众达上百万人，这是新中国的首次电化教育。通过艾思奇大量卓有成效的马克思主义普及工作，教育了整整一代人。

为了贯彻党的团结和教育知识分子的政策，艾思奇做了不少有益的工作。知识分子是国家的宝贵财富，但他们中有的人来自旧社会，保留了不少旧意识，对解放后的新环境还有某些不适应。只有帮助他们学习马克思主义，自觉地改造世界观，他们才能更好地参加到新中国的建设行列中来。这项工作很艰巨，因为他们中不少人是资深教授，受过中国传统文化和西方文化很深的影响，在多年的教学和研究中形成了自己一套思想体系，有的还是讲授

唯心主义哲学的著名学者，要使他们放弃多年笃信的观点来接受马克思主义，其困难程度可想而知。但是艾思奇没有畏缩，勇敢地承担起这项任务。他多次应邀到北京大学，又三进清华园，为许多比他年长的著名学者讲课。他的工作收到了良好的效果，不少老学者经过了知识分子学习运动后，从非马克思主义立场转到马克思主义立场上来，其中就和艾思奇的帮助分不开。

在北京的18年，艾思奇一直在中央党校（曾名马列学院、中共中央高级党校）工作，先后担任哲学教研室主任和中共中央高级党校副校长。中央党校是培养党的高中级干部和理论骨干的单位，党中央对它十分重视，抽调了一批政治上强、既有丰富实际工作经验又有较高理论水平的同志担任领导和教学骨干，艾思奇就是其中之一。中央党校曾办过不少班次，有的是只有几个月的短期轮训班，有的是较长期限的培训班，一度还办过四年制的培养高层理论人才的“秀才班”。在所有这些班次中，艾思奇都任过课，他主讲的课程是辩证唯物主义历史唯物主义。他讲过马克思主义哲学所有的基本原理，从哲学高度总结和阐述党的历史经验，从哲学角度论述过如何学习和研究历史、党史、政治经济学等。此外，他还讲过马克思主义经典著作、哲学史、自然辩证法、逻辑学等课，充分显示了他在哲学上的多方面素养。在多年讲课的基础上，他形成过几部哲学讲稿，其中以《辩证唯物主义讲课提纲》最有影响。如果说《大众哲学》是一本通俗的哲学读物，那么，《辩证唯物主义讲课提纲》则是更为深刻的哲学论著。当时是全面向苏联学习的时期，苏联派来了许多专家，也包括哲学专家。20世纪50年代初，在当时的马列学院，学员就既听苏联专家讲课，又听中国专家讲课，两相比较，有着明显的不同效果。苏联专家讲的虽也是马克思主义哲学观点，从中可以学到一些理论知

识，但听他们的课解决不了中国的实际问题。听艾思奇的课，读艾思奇的书就不同，他教给学员的不只是若干概念和一些哲学知识，而且是密切结合中国实际，提供了一种观察问题、分析问题的正确方法。艾思奇把在延安时期形成的有的放矢、理论联系实际的良好学风一直带到北京，贯彻到社会发展史的讲演中，也贯彻到中央党校的哲学教学中。他还在延安时就讲过，学习、研究马克思主义哲学的目的，“并不在读通几种艰难的书本，而在打通一切艰难的实际”。这是对待马列主义、毛泽东思想的科学精神，艾思奇教给学员的正是这样一种科学精神。

在担任中央党校的教学和领导工作的同时，艾思奇还撰写了大量理论和学术文章，其数量之多，内容之广泛，超过以往任何时期。他的文章除发表在《人民日报》、《学习》杂志和稍后出版的《红旗》杂志等党报党刊上外，还发表在《哲学研究》、《新建设》等学术刊物上。《学习》杂志是建国前夕由中宣部创办的理论刊物，对全党和全体干部学习马克思主义理论发挥了重要作用。当时一批活跃在思想理论战线上的同志，如胡绳、冯定、许立群、于光远、王惠德等都是该刊的撰稿人，艾思奇也是其中之一，而且是最积极的一个。在《学习》杂志创刊后的前三期，艾思奇接连发表了《从头学起》、《再评关于社会发展问题的若干非历史观点》和《学习马列主义的国家学说》等文章，在该刊的第六期，他又发表了《反驳唯心论》一文。这些文章以及他写的别的一些文章，对于人们理解马克思主义，分清马克思主义和非马克思主义的界限，澄清头脑中的糊涂观念，很有帮助。艾思奇这一时期写的文章一个鲜明的特点就是，大力宣传马列主义特别是毛泽东思想，批评妨碍马列主义、毛泽东思想传播的各种错误观点，为新中国的建设扫清思想障碍。由于《毛泽东选集》的出版，《实践

论》、《矛盾论》得以正式发表，这两篇文章和毛泽东的另外两篇重要哲学论文《关于正确处理人民内部矛盾的问题》和《关于人的正确思想是从哪里来的?》发表后，艾思奇做了大量工作，他在报刊上发表了不少文章，在党校内外做了一系列讲演，为研究和宣传毛泽东哲学思想恪尽了自己的职责。

这里还应特别提到他在60年代主编的《辩证唯物主义历史唯物主义》教科书，这本书体现了中国化、大众化、现实化的特点，是中国第一本完整系统的哲学教科书，教育了一代大学生和干部。

艾思奇的实事求是精神不仅体现在他的治学上，而且也体现在他对待实际问题的态度上。最突出的是他在大跃进时的一段经历。那时上上下下头脑发热，高指标竞相攀比，浮夸风愈演愈烈。艾思奇在大跃进初期虽也写过热情讴歌的文章，但1959年他下放河南接触到实际情况后，看法有了很大改变，他对“五风”的猖獗十分吃惊，于是就给时任省委第一书记的吴芝圃写信，指出：“根据实际情况看，过高的生产指标并不能真正调动农民的积极性”。他的这一思想在发表于《中州评论》的《破迷信，立科学，无往而不胜》中，指出：“作为科学的共产主义者是不应该仅仅凭着空想和热情来指导行动的。”后来在发表于《红旗》杂志的《有限与无限的辩证法》等文章中都一再强调实事求是，尊重群众，我们的头脑既要热又要冷，既要有干劲，又要讲科学。回到中央党校后，在一次交流经验座谈会上他深有所感地谈到，下面的“五风”这么严重，如果不纠正，“农民就要打扁担”，充分表现出一个共产党员的坚强党性和一个马克思主义哲学家的科学良知。

出于对马克思主义理论建设的关心，全国解放后几次重要的哲学讨论如“过渡时期的经济基础和上层建筑”、“思维和存在有没有同一性”、“一分为二和合二而一”等，艾思奇都参加了。别

人对艾思奇的观点和艾思奇对别人的观点，都既有赞成的，也有反对的，这在理论讨论中原本是很正常的事。如果在一种比较健康的政治氛围和学术环境中，各种不同的学术观点完全可以平等讨论，求同存异。可惜在我国建国后的一段时间内，出现了“左”的错误，在文、史、哲、经各领域中，许多学术理论上的是非被上纲为政治上的是非。这种错误不少人犯过，艾思奇部分地也犯过，如对“合二而一”论的批评。这种错误打上了那个时代特有的烙印。对这段历史进行反思是必要的，但反思的目的是为了总结历史经验，使党的理论建设走向更加健康的发展道路。

在几十年的革命和学术生涯中，艾思奇不是没有过闪失和过错，但这是一个无产阶级革命家和马克思主义哲学家在革命征途上和探求真理过程中的闪失和过错。艾思奇一生襟怀坦荡，光明磊落，为了坚持马克思主义哲学的实践性、科学性，坚定地走中国化、大众化、现实化的哲学道路，他呕心沥血，笔耕不辍。无论做人还是治学，他都是我们的老师，我们的楷模。1966 年 3 月，他终因积劳成疾永远离开了我们，年仅 56 岁。在生命的最后日子里，他仍关心马克思主义哲学的命运。为了传播和弘扬马克思主义的真理，他真正做到了生命不息，战斗不止。我们今天缅怀艾思奇同志，不但要学习和继承他留下的十分丰富的哲学思想，更重要的是要学习和发扬他的高尚精神。这种精神在全面建设小康社会、向着社会主义现代化目标前进的今天，仍是十分必要的，不可或缺的。

艾思奇著作编委会

2004 年 5 月

编辑说明

艾思奇原名李生萱，是我国著名的马克思主义哲学家。他一生为传播和发展马克思主义哲学做出了卓越贡献。他在研究和宣传马克思主义哲学工作中，在探索和建设中华民族新文化过程里，产生了大量成果，为我们留下丰富的精神遗产。整理、编辑和出版他的文章著作，是我们多年热切的愿望。

对于艾思奇著作编辑出版及对他的哲学思想研究问题，中央党校历届校委一直很重视。1966年3月22日，艾思奇逝世期间，中央党校由图书馆雍桂良负责，举办了艾思奇著作展。1986年3月22日，在艾思奇逝世20周年之际，中央党校在王震校长的主持下，召开了艾思奇学术思想座谈会；1996年3月22日，为纪念艾思奇同志逝世30周年，中央党校又和中国社会科学院联合主办艾思奇同志哲学思想研讨会。1995年4月27日，胡锦涛总书记当时任中央政治局常委并兼任中央党校校长，在王丹一同志的信上批示，让校委就如何进行艾思奇著作编辑出版和对他的哲学思想研究提出意见，表示了高度重视。2003年4月间，中央党校常务副校长虞云耀同志又做了批示，4月15日校委会就成立艾思奇著作编委会和出版问题，又做了专门研究，给予了极大的支持。

2003年8月，按照中央党校校委的意见，成立了艾思奇著作编委会。编委会成员，从中央党校、北京大学、人民大学、国防大学、社会科学院等单位产生；由邢贲思任主任，委员由韩树英、龚育之、黄楠森、萧前、侯树栋、汝信、王伟光、许全兴等十几

位专家学者所组成。从此，艾思奇著作的编辑出版工作，在编委会领导下进行。

艾思奇著作的搜集、整理和编辑、出版工作，经历了一个相当长的过程。这项工作，从艾思奇1966年逝世之后，即已开始酝酿，因“十年动乱”而未能进行。

1978年党的十一届三中全会之后，1979年由生活·读书·新知三联书店，出版了艾思奇于1950年—1953年最后修改的、被禁锢多年的《大众哲学》。

1978年至1983年期间，在中央党校和人民出版社的支持下，在王丹一、林默涵、韩树英、薛德震等领导和同志的指导和帮助下，中央党校哲学教研室艾思奇著作编辑组，以卢国英、叶佐英同志为主，经过五年多努力，选编出版了《艾思奇文集》(两卷集、110万字，人民出版社出版)。

1991年7月5日，由卢国英同志牵头申报国家科研项目，1991年12月18日接到全国哲学社会科学规划办公室发来的“国家资助哲学社会科学研究课题通知”:“经学科规划领导小组评议，全国哲学社会科学规划领导小组审批，您申请的《艾思奇哲学思想研究》获准列入国家资助的中华社科基金研究课题，资助金额为1.2万元”。

这样，原来以卢国英、雍桂良、刘德庚、田夫等同志所组成的艾思奇遗著整理编辑组，转为“国家项目艾思奇哲学思想研究课题组”。搜集、整理、编辑和出版艾思奇的著作，是该组的一项重要的基本任务。

1992年至1999年间，国家项目组完成了最困难的搜集、整理艾思奇在中央党校和校外的讲课速记稿的任务。从搜集到的200多万字中，整理成文160万字，先选辑了90万字，形成《艾思奇

讲稿选》，作为内部资料印行，以征求意见。

在以上工作的基础上，项目组又经过几年的努力，进一步搜集了艾思奇的全部遗著，大约为750万字。在艾思奇著作编委会的领导下，又经过多次反复整理和编辑，最后编成了这部《艾思奇全书》，共分为8卷，每卷60万至70万字，总数7000多页，530多万字。

这部书称之为《艾思奇全书》，是经过了反复斟酌的，也曾考虑过“全集”、“文稿”、“文存”等名称。由于种种原因，艾思奇的文章、著作、讲稿、批注、手稿、日记等，不可能搜集齐全，即使全部搜齐，也不可能都编入出版。我们只能做到尽可能反映出艾思奇一生著述的丰富内容，反映出艾思奇学术思想的历史发展的主要脉络。出版界有一种约定俗成的做法，介乎“全集”和“文集”之间有一种形式，叫做“全书”。最后，编委会集体讨论一致意见，认为其他名称不太适宜，定名为《艾思奇全书》，比较恰当。

《艾思奇全书》的编排，比较严格地按照发表或写作的时间顺序。艾思奇的写作活动，从1933年起，至1966年，经过上海时期、延安时期、北京时期，前后30多年，写作和发表了大量作品（包括口述作品）。收入《全书》的8卷中，前3卷是上海和延安时期的，后5卷是北京时期的。艾思奇生前自己曾编过一些集子，除《哲学与生活》保留原集以外，其他集子拆散按时间先后编排，而将集子的目录附在每卷之后，以供参考。

对于在报刊上发表过的或已出版过的文章、著作，编辑时原则上不做改动，只改正了明显的错别字和标点符号；对于某些不合适的，略有删节，并在题注里简要说明。

《大众哲学》解放前出过32版，第4版和第10版作过修改。

我们收入《全书》的是第4版，这是影响最大的一个版本。我们又收入1950年至1953年的修改本。这个版本从体系结构到章节内容，作者做了很大修改，与第4版相比，有许多显著的不同，因而全文收入《全书》。

解放后公开出版过的著作，做过较大增改的，是《辩证唯物主义讲课提纲》，改名为《辩证唯物主义纲要》出版，《纲要》增加了约4万字。我们编辑时将增改的主要内容，合并到《提纲》中，既保留了深刻的思想和丰富的内容，又避免了重复。

对于艾思奇在中央党校校内和校外的大量讲课速记稿的整理，是一件最繁难的工作，我们总的原则是：忠实原稿，尽力求全。具体的做法是：

1. 对同样的题目而内容又不完全相同的讲稿，选择一二个讲得比较好的，如关于经济基础和上层建筑的讲课稿，从三个中选辑了两个；或以一个为主，把另一个讲稿中不重复的有新意的内容，附在相关问题之后，如《反杜林论》辅导稿的整理就是如此。

2. 对内容大致相同的多次讲课稿，我们进行综合整理，如《矛盾论》辅导报告和《实践论》辅导报告，就是把在中央党校、中国文联、解放军总参谋部、高等军事学院、海军正师级以上青岛学习班等单位的讲课速记稿，综合整理而成。

3. 对有些问题解答中的专门问题，抽出独立成篇。如《论对立统一规律是辩证法的核心》，是两次问题解答中内容的合并。还有如《谈谈毛泽东对马克思主义哲学的主要发展》、《关于如何评价斯大林的哲学思想》等，原来也是问题解答，因系专门问题，所以也抽出单独成篇。

4. 对大多数讲稿，尽可能保持原貌。只删去有重复的或有明显不合适的地方。有些不很重要的讲稿，如一般哲学问题解答之

类，虽然也包含艾思奇的哲学见解，由于篇幅所限，只好删去。

《艾思奇全书》对人名、书名、地名等，保留原来的称呼，如卡尔即马克思，伊里奇即列宁，周起应即周扬等等，略做注释；对哲学概念、一般名词和历史事件、人物不再一一注解。

《艾思奇全书》的经典著作引文，除《自然辩证法》、《马恩列斯思想方法论》等的译文，按新译本改动之外，其余都保留原来的译文。特别是对《〈马克思恩格斯关于历史唯物主义的信〉讲解》，艾思奇是按照自己翻译的文本辅导，所以，只能保留原来的译文。

任何人都处在一定的历史时代。艾思奇也一样，他的文章、著作和讲稿都有历史时代的烙印，因而不能不带有某种历史的局限性。如 1962 年党的八届十中全会之后，他在文章、讲稿中，有不少强调阶级斗争的论述和事例，虽然没有“以阶级斗争为纲”的提法，但仍有“无产阶级和资产阶级仍然是我国社会主要矛盾”的观点，这些都应当从当时的时代背景中去了解。又如关于“合二而一”方面的文章，不仅学术观点上有偏颇，而且有上纲过高的问题。我们收入《全书》时，在题注上作了简要说明。

艾思奇一生著述颇多，思想丰富。出版他的著作，继承和弘扬他的正确思想，对我国马克思主义理论、特别是哲学理论的繁荣和发展，是有重要意义的。对于艾思奇的观点有不同的理解和评价，也是很正常的，这有利于学术思想的发展。

《艾思奇全书》所有文章著作的搜集、整理、编辑、出版，是集体的成果。前后经过了 30 多年，集中进行工作的时间至少也在 10 年以上。尽管我们做了最大努力，然而任务艰巨而繁难，涉及的问题广泛而复杂，缺点错误在所难免。艾思奇的有些作品，由于当时任务紧迫，成文比较仓促，而他生前又未及亲自整理。我

们虽有专家、学者的指导，但仍难免有疏漏。如有不妥之处，当由我们编者负责。期望艾思奇生前的领导、战友和学生，恳望哲学界的同仁和广大读者，多加支持，并望提出宝贵意见。

艾思奇著作编委会

2005年7月26日

于北京海淀大有庄100号

目　录

序言
——怀念艾思奇同志 …………………………… 宋　平
序 …………………………………………… 艾思奇著作编委会
编辑说明 ………………………………… 艾思奇著作编委会

第一卷目录

现象·本质（1933.5） …………………………… 1
一、言论 …………………………… 1
二、论争 …………………………… 2
三、艺术的政治性 …………………………… 2
四、自由 …………………………… 3
谈谈“直译”（1933.5） …………………………… 5
飞机到哪里去了？（1933.5） …………………………… 8
抽象作用与辩证法（1933.6） …………………………… 10
上 …………………………… 10
下 …………………………… 18
现代自然科学的危机（1933.6） …………………………… 23
一、自然科学的一般底特性 …………………………… 23
二、观念论的阵营与唯物论的阵营 …………………………… 29
三、科学家不能解决科学的问题 …………………………… 32

内战的阴影（1933.6） …………………………………… 35
从“洋八股”说起（1933.6） ………………………………… 37
中国戏剧与武生（1933.6） ………………………………… 41
进化论与真凭实据
——“用真凭实据来答复进化论者”的批判(1933.7) ……… 45
一、进化论的遭难 ……………………………………… 45
二、自然发生的发明还是发迷？ ………………………… 48
三、进化论与自然发生说 ………………………………… 53
四、进化论之失据或并未失据 …………………………… 56
直观主义与理知主义
——现代哲学的两大源流（1933.9） …………………… 62
文艺的永久性与政治性（1933.9） ………………………… 70
“诗人自己的道路”（1933.11） ………………………… 83
形而上学与现代科学（1933.11） ………………………… 91
理知和直观之矛盾（1933.12） …………………………… 96
二十二年来之中国哲学思潮（1933.12） ……………… 107
一、中国社会与中国文化……………………………… 107
二、哲学思潮之横的解剖……………………………… 110
三、哲学思潮之纵的展望……………………………… 114
论文学的鉴赏（1934） …………………………………… 122
连环图画还大有可为（1934.5） ………………………… 135
海涅的政治诗（1934.7） ………………………………… 137
月蚀（1934.7） …………………………………………… 144
中庸观念的分析（1934.10） ……………………………… 147
神话化的自然科学（1934.10） …………………………… 156
谈佛（1934.10） …………………………………………… 160

谈死光（1934.11） …………………………………………… 162
怎样养成判断力
——答王锦心君（1934.11） …………………………… 167
形式与内容
——答廖明君（1934.11） ……………………………… 171
毒瓦斯（1934.11） …………………………………………… 175
读书和创造兴趣
——答徐克林君（1934.11） …………………………… 179
两个科学问题
——答张守一君（1934.11） …………………………… 184
谈潜水艇（1934.12） ………………………………………… 186
生死问题及返老还童术
——答董君（1934.12） ………………………………… 191
关于提倡写别字
——答张与君（1934.12） ……………………………… 195
火星中的生物（1935.1） …………………………………… 200
孔子也莫名其妙的事（1935.1） …………………………… 206
火箭（1935.1） ……………………………………………… 210
数学公理的来源
——答文成宜君（1935.1） ……………………………… 215
《人——机械》（1935.1） …………………………………… 220
由爬虫说到人类（1935.2） ………………………………… 222
从新哲学所见的人生观（1935.2） ………………………… 225
一、人生观的主观性………………………………………… 225
二、主观与客观……………………………………………… 228
三、意志自由与因果性……………………………………… 231

四、目的性…………………………………………………… 233
意志自由问题
——答许北辰君（1935.2）……………………………… 235
教育救国及生活读书化
——答罗俊君（1935.2）………………………………… 241
太阳黑点与人心（1935.2）……………………………… 246
生产要素的问题
——答蔡东园等（1935.2）……………………………… 252
关于“扬弃”一词的疑问
——答徐亮君（1935.2）………………………………… 255
由蝗虫说到鸡生蛋的问题（1935.3）…………………… 263
论文学的素材题材和主题（1935.4）…………………… 268
国宝外流（1935.4）……………………………………… 275
“人类生活的努力”是什么？
——答徐为芳君（1935.4）……………………………… 277
客观主义的真面目
——答顾惠民君（1935.4）……………………………… 282
中风症与黄河（1935.4）………………………………… 288
怎样能够把书本上的知识活用
——答邱孝城君等（1935.5）…………………………… 291
为什么写作不能忽视技巧
——答王作民、朱明礼等（1935.6）…………………… 297
各科问题八则
——答冯廉、乐华两君（1935.6）……………………… 302
受不住热也受不住寒（1935.7）………………………… 310
怎样研究自然科学（1935.7）………………………… 312

一、诊断……………………………………………………… 312
二、处方……………………………………………………… 314
三、药性……………………………………………………… 316
生产力和生产关系的交互作用
——答胡青君（1935.7）……………………………… 319
斑马（1935.8）……………………………………………… 324
抽象名词和事实
——答朱学实君（1935.8）…………………………… 326
《政治经济学方法论》的批评（1935.8）………………… 332
教育的反作用在哪里？
——答何守愚君（1935.8）…………………………… 345
物质享受与人类存亡（1935.8）………………………… 352
“所谓亚细亚生产方式”的真相
——答黎季人君（1935.9）…………………………… 355
通俗文的真义（1935.9）………………………………… 363
读经吗？读外国书吗？
——答陈芦秋君（1935.9）…………………………… 366
观念论的要点（1935.10）………………………………… 373
怎样使思想正确
——答谢耀宗君（1935.10）………………………… 376
你连自己的一切都不了解吗？
——自然科学与社会科学的关系（1935.10）……… 383
什么是机械论的唯物论（1935.10）……………………… 388
几个哲学问题
——答郑明强、秦蕈等（1935.10）………………… 391
略说新唯物论（1935.11）………………………………… 399

论黑格尔哲学的颠倒（1935.11） …………………………… 403
经验还是实践
——答胡宗明君（1935.11） ………………………………… 413
思想上的官样文章（1935.12） ……………………………… 420
失业闹乱子（1935.12） ……………………………………… 423
全国学生都活动起来了
——种种机械唯物论的批评（1935.12） ………………… 429
生活难·汉奸·民族道德及其他
——二元论和观念论的思想（1936.1） ………………… 435
大众哲学（原名《哲学讲话》）（1936.1） ………………… 440
第一章 绪论……………………………………………………… 440
一、哲学并不神秘——哲学与日常生活的关系………… 440
二、哲学的真面目——哲学是什么？…………………… 446
第二章 本体论（世界观） …………………………………… 451
三、两大类的世界观——哲学的两大阵营……………… 451
四、一块招牌上的种种花样——观念论和二元论……… 458
五、客观的东西是什么——唯物论……………………… 464
六、不如意的事——物质的特点………………………… 468
七、牛角尖旅行记——哲学的物质和科学的物质……… 472
第三章 认识论…………………………………………………… 477
八、用照相作比喻——唯物论的认识论………………… 477
九、卓别麟和希特勒的分别——感性和理性的矛盾
……………………………………………………………… 483
十、抬杠的意义——认识和实践………………………… 489
十一、由胡桃说起——实践和哲学的党派性…………… 495
十二、我们所能认识的真理——真理论………………… 500

第四章　方法论…………………………………………… 507
十三、"天晓得！"——认识论和辩证法………………… 507
十四、不是变戏法——矛盾的统一律…………………… 513
十五、追论雷峰塔的倒塌——质量互变律……………… 518
十六、"没有了！"——否定之否定律…………………… 524
十七、思想的秘密——概念论，概念的意义和用法 …… 530
十八、青年就是青年——形式论理学与辩证法………… 537
十九、两种态度——两条线上的斗争…………………… 545
二十、七十二变——现象和本质………………………… 552
二十一、笑里藏刀——形式和内容……………………… 559
二十二、规规矩矩——法则与因果……………………… 566
二十三、在劫者难逃——必然性和偶然性……………… 573
二十四、猫是为吃老鼠而生的——目的性可能性
和现实性………………………………………… 581
附录：
《哲学讲话》编者序（1935.12）（李公朴） ………… 589
关于《哲学讲话》（四版代序）（1936.6） …………… 592
我怎样写成《大众哲学》的？（1936.9） …………… 601
《大众哲学》第十版序（1938.2） …………………… 607
《大众哲学》重改本例言（1947.7） ………………… 609
关于新订重改本（1949.8） ………………………… 611
民族解放运动的镜子（1936.2） ……………………… 612
何必悲观
——生活的哲学（1936.2） ………………………… 617
世道不同了
——经济结构和经济制度（1936.3） ……………… 622

关于理论批判的工作
——答陶英君（1936.3） …… 627
我们不是野兽（1936.3） …… 633
民族解放和哲学（1936.4） …… 637
《新哲学论集·序》（1936.4） …… 642
什么叫做进步？（1936.4） …… 644
“马达救国论”的错误（1936.4） …… 649
阿比西尼亚失败的教训（1936.5） …… 655
再论阿比西尼亚的失败
——再答吴信丰、郭秉义两君及林问洋诸君（1936.5）
…… 657
救国决不是不要科工（1936.5） …… 664
斯达哈诺夫为什么工作得很好？（1936.5） …… 669
宪法和国民大会（1936.5） …… 674
哲学研究大纲（1936.6） …… 676
一、意义 …… 676
二、前提 …… 678
三、问题 …… 679
诚恳的忠告（1936.6） …… 682
“恋爱会阻碍人们的前进吗”？
——答钟苑、黄仲良、王文启三君（1936.6） …… 684
敌人自身的矛盾（1936.6） …… 691
纪念“六·二三”惨案（1936.6） …… 696
文艺家协会成立之日的感想（1936.6） …… 698
侵略者的“光荣”（1936.6） …… 700
谈翻译（1936.6） …… 705

新的形势和文学的任务（1936.7）…………………………… 710
文学论争所得到的结果
——答胡蕴南、尤其辉、黎异诸君（1936.7）…………… 716
抗战的前途（1936.7）……………………………………… 723
职业界的救国自由（1936.8）……………………………… 728
关于国防文学的论战
——答艾文君（1936.8）………………………………… 730
目前中国文化界的动向（1936.8）………………………… 737
中国目前的文化运动（1936.8）…………………………… 743
青年与战争（1936.9）……………………………………… 747
纪念“九·一八”（1936.9）……………………………… 753
“到学校去”和“到民间去”
——答杨超贞、顾世红、明若水诸君（1936.9）………… 756
历史的内因论的具体问题
——答陶明渊君（1936.9）……………………………… 763
科学的国防动员（1936.9）………………………………… 770
证明自己的统治（1936.10）……………………………… 775
怎样做读书笔记
——答易琼君（1936.10）………………………………… 777
一、问题的提起…………………………………………… 777
二、为什么要做读书笔记呢？…………………………… 778
三、怎样做笔记呢？……………………………………… 778
四、几个注意点…………………………………………… 781
五、完结…………………………………………………… 781
从新哲学谈到爱国青年的自杀（1936.11）……………… 782
胡适也来挑拨离间（1936.11）………………………… 788

一、拿枪的压迫者和拿笔的压迫者…………………………… 788
二、不过伤了几百人，为什么就要愤怒？ …………………… 789
三、胡适要阻止抗争运动的发展…………………………… 791
四、胡适的立场的自白……………………………………… 792
论民族不自信（1936） ………………………………………… 793

附录一：最近物理学展望　菊池正士著(1933.10译)…… 797
附录二：宇宙线　菊池正士著（1933.10译） …………… 805
附录三：论现实　高尔基著（1936译）　………………… 809
附录四：《知识的应用》（文集）序·目录
序：李公朴………………………… 819
目录……………………………………… 821
附录五：《新哲学论集》（论文集）目录…………………… 822

现　象·本　质

(1933.5)

一、言　　论

“言论是人类中间的行动（Hanglung）”。黑格尔这样说；伊里奇在这里附加道：“因此，这言论不是空空的饶舌。”

最鄙俗，是唠叨不过的所谓“王婆咒鸡”；对于王婆，那所咒的，未见得不一句句都是有意义的言论，对于失去了鸡的王婆，那所咒的，一句句都与切身的利害有关系。只有不曾失鸡的旁人，会说那是饶舌。

言论的现象形态是辩明真理，但它的本质不一定是为真理而辩明。固然，在论争的时候，好像总有一方是代表着“真”。但，即使是公认为假了的那一方面，他的言论，在他自己看来，仍是最真不过的。倘若在论争中大家诚然是虚心地为着真理，那只要真理一辩明，便可以大家沉默了。事实上在论敌的某方认为对方应该沉默的时候，常常正是不应该沉默的时候；而当社会已公认某方应该沉默的时候，某方也常常是不甘于就此沉默。

“言论是人类中间的行动”，任何像是无意义的唠叨都不是空空饶舌。但也不一定是真理。因为行动不一定是真理的行动，却也不会是“欺骗”的行动。对于实行欺骗的论敌，重要的是并不是和他辩驳怎样不是真理，其实要辩驳清爽也不可能；重要的是说明他的行动怎样是欺骗的。对于非真理的言论，我们也不能说那是空空的

饶舌而置之不理。与那些言论的论争，“并非浪费的论争”。

二、论　　争

“言论是人类中间的行动”。因此，但只要“行动者”存在世上的时候，言论是没有一时一刻可以消灭的。

论争中的论者谁都希望自己的发言是最后一次，而当论敌两两都存在的时候，谁也不肯让谁的发言成为最后一次。

真正的勇士是不怕“再拼一次”的，永远有机会时，他可以永远“再拼”。战斗到中途半端，忽然要求停止，那是怯懦，那是怕暴露了自己弱点的逃避。

在论争中也是同样，欺骗的论敌当感到了原形出现的危险将要来临时，便连连忙忙着“总结”，忙着“书后”，忙着叫：太“浪费”了，住嘴吧！

然而真的可以住嘴么？在千钧一发的决胜负的时候，即“行动者”两两都存在着的时候，嘴是可以住的么？不能，事实上确是不能。虽然将近气衰力竭了，自动退下来，却叫另外的帮手走上前去说：“我也来……”在正面的论题上好像表示沉默了，却拉一些其他的事件来絮絮叨叨地辩个不休。

不是在言论被打倒了的时候，而是在“行动者”被打倒了的时候，论争才会“总结”。

三、艺术的政治性

艺术是有政治性的么？偌大的问题，老实说，这里是不敢说的。

不过我们，在目前对这个问题的解决，大体是正和负的两方面，单就负的方面的解决来说，那么，“艺术是至高情操的产物，艺术至死是自由人的东西”！

我们现在仍有着许许多多的献身于女神的忠顺臣仆，他们诚然是“死抱着”艺术“不放”。看见帝国主义的枪炮的火药臭和地狱下的劳苦人民的粗暴的反抗声，搅乱了女神的殿堂的宁静，于是发悲天悯人的愿心，要将崇高的艺术从污秽的魔手里救出，飞向“自由的王国”。艺术是有政治性的么？决不能有的！因为真正的艺术家是离开了一切政治影响的自由人！

是这样么？如像是这样的。但无论怎样像，实际上凡艺术家都没有真的脱离了充满着政治潮流的社会生活的。明白地说要脱离政治，而全然主张艺术至上主义，又觉得可耻。故自由人又要屡次三番的自己表白“仍不失其为马克思主义者”。最后露头来的一个“第三种人”，说自己是小布尔，不能超脱了自己的阶级，于是只好在象牙塔里研究艺术；而转了一个弯，又说中国的革命是以小布尔为“先头”。革命的先头既然都是一些“只能”研究艺术的小布尔，那中国的革命将是艺术家的革命了。这够多么美观呀！这才是“万花缭乱”呢！这是特殊的“亚细亚生产方法”的伟大的产物，为中外古今所未有！

记得在内地某省城的一个风景绘画展览会里，曾有人用“国难和美”的标题颂扬过画家，说中国因为不“美化”所以才有国难；大家如果照样研究美术，国难便可以消灭。这和我们凭吊过罗马遗迹的诗人所说的“惟有真能爱好艺术的人才能救国”，有异曲同工之妙！

四、自　由

人类理想中的最自由的存在物，无过于神的了。神自由地创造世界，说要光便有光，说要动植物便有动植物，捏一把泥土，便造成了人。再比神这样能随心所欲都做到的，是可以设想得到的么？

可是就对这理想中的东西，人们也常常碰到疑问。神这样自

由，他的行动，是依恃着意志呢？还是理性？讲到自由，那当然是意志自由，但仅依恃着意志，行动便不一定合理，神的行动原不合理，那将不成其为神了。于是又有人说神是依理性行动，而一把理性提高，意志又不能自由了。那神的自由又没有了。

孙悟空一跟斗十万八千里，算是自由了，然也只能十万八千里，还跳不出佛祖的手心，而且还不能不依恃打跟斗。吃到仙桃和灵草的神仙们可以长生不老，而没有这仙桃之类，长生不老的问题是达不到的。其他如腾云驾雾，炼丹修行种种事情，却表示神仙的一切行为都不能不有所凭依，神仙并无绝对的自由。

但世界上如果真有神仙之流，我们也不能说他们不比人类更自由。

固然神仙之流的行为也须有凭依，然对于那凭依是一切他们能够驱使自如，这便是自由。神仙能呼风唤雨，人类便不能，神能全然依理性行动，而人类便不能完全驱使自己的理性，却常常会"迷"。但这样的神的自由，不是超乎一切的自由，而是"在一切之内"的自由。

必然的力，是会妨碍自由的，而必然性的力，是不会自动的；认清楚了必然性，人类是可以驱使它的。能将必然的力驱使起来，便是自由。

想偷安，而从必然逃避；惧怕，而不敢去和必然奋斗，想超于必然之上，而不从必然之中去找道路，这样，要空想自由，是不能成功的。

咬断了被网住的一只脚而得保全生命的狐狸，比驯服地被饲养着的绵羊是哪一方面自由呢？

"怕死是不自由中之最不自由！"

（原载《中华日报》1933年5月13、14、17日）

谈 谈"直 译"

(1933.5)

几乎直到现在，关于翻译的问题，我总相信着鲁迅。这原因，并不见得是由于他在言论上有什么理由极其充分的主张，重要的还是他这直译的方法，实际也给了我们很好的榜样。我永远不能忘记，从前最初看到《出了象牙之塔》、《苦闷的象征》这些译本时，心里所感到的无限的欣喜和敬服。也许因为那时太幼稚，眼福还浅，所以见到这样的东西，才会视若珍宝罢？但那里几本译书，其堪称为直译的典型，其能非常逼真地将原作者的语气传达出来，其对于从来的简陋的中国文学给予了很多新的构造形式，都不是所谓"意译"者能望及项背的。——这总是不会有人否认的事实。

以后还看见杨丙辰译的席勒著的《强盗》更增加了我同样的铭感。把直译的方法应用到纯粹文艺的领域来，其效果也是非常良好的。一眼看去，也许会觉得"硬"，看惯了，才觉得唯其是硬，才更极活泼，更极传神。若一定要指摘《强盗》的缺点，除了语法太欧化，不能像普通剧本一般可以实演之外，是更无可疵议的。然在作译书的《强盗》，这能算什么呢？为要将就中国的剧场，把法国的文艺著作弄成了一个"四不像"，岂不更煞风景么？

这一种信心，后来终于渐渐动摇了。动摇的原因，不是由于看见了赵景深等人的关于翻译的相反的言论，或郭沫若译的《浮士德》，却是在事实上感觉到纯粹直译的困难，偶尔自己也拿起外

国文的书籍来翻译时，总觉得，不管你心里认为“当为”与否，事实上都有一个可能不可能的问题限制着。记得赵景深、鲁迅们论战的时候，对于翻译的事，似乎太注意了应该怎样，却没有把实际的可能性放在研究的前提上，或则说是“应该”适合“信、达、雅”三种条件，或说是“应该”让人人都看得明白，错一点也不要紧；而鲁迅的意见是“译给什么人看”便“应该”怎样，普通我们是要译给那不贪“爽快”，而肯耐苦地研究理论的人看的，所以，不怕生硬些，宁可保持原文的真。

在鲁迅自己的译书中，《苦闷的象征》、《出了象牙之塔》固是堪称完美，到后来，他所译的卢那查尔斯基的著作里，便难免间或有含混不清甚至于全然不明白的句子，这在鲁迅自己或许不觉得，作为读者的我们，看见这些，实在是对于“直译”或“硬译”发生了怀疑的开端。我现在是这样地相信：直译的理由固然是要使中国文字能于适应精密的思想，然惟其是思想最精密，造句最严格的著作，才不以太“硬邦邦”地直译，而以用节约的字句达到表现的最大效果为目的的文学方面的作品，倒觉得是很适合完全直译的。

自然，说要照顾到中国文字的特殊性，并不就要将欧美或日本的思想著作拿来适应那简陋的中国文字，特殊性不是简陋性的同义语；是说，惟其要从这特殊性通过，简陋性才有消灭的可能。不然，即使造成好像精密了的一串串非常冗长的句子，实际上却是一堆堆含糊不清的字眼，那结果，要改造中国的文字，仍等于没有碰动了分毫。又，说要从这特殊性通过，“的”字或“底”字，这便很容易和所有格的“的”（of）字混淆不清；不另创设一种造句方式。要就这样搬移过来，常常弄得一句话里接二连三地出现好几个“的”字，使意义非常含混，这困难，恐怕凡是尝试过翻

译的人，谁都有经验的吧，为着这一点，鲁迅在《苦闷的象征》的翻译里特别标明了“底”字的用法，陈启修译《资本论》便新造了一个“的”字，而添用了“底”字和新造了“的”字的结果，是否就可以普遍地完全地造成完美的欧化底中国文?这肯定的答复，还有保留的余地，是恐怕谁也承认的。

（原载《中华日报》1933年5月18、19日）

飞机到哪里去了？

(1933.5)

近来很不愿意在马路上走，原因有二：天气太热，走起来便汗流浃背，躲在家里乘凉要好过些，是其一；其次呢？（先要声明我不是汉奸！）不愿碰到一群群小学生在路上募救国捐。我不是一毛不拔的“守财奴”，对于这天真的儿童的纯洁的爱国热情会不闻不问；老实说，我不但无财可守，而且是“朝不保夕”。在这困难的生活压迫之下，别的一切什么捐类，自然就不曾得我挥出过半个臭。但当这些活泼可爱的小孩们围过来时，倒屡次屡次地不忍似的多少要拿几角钱甚至一元来捐助了。而屡次屡次捐了之后，屡次地又要再在路上遇到，一遇到时又要不忍似的拿出钱来捐，这样来了好几个屡次，终于感到囊中的恐慌，因此，近来便怕起来了。

是国民，便当爱国，这道理，我在小学时候从教师的口里听到过。现在虽已不再是小学生了，但我可以照样推测，这些小学生们也还是同样地在课堂里静聆过教师们这善良的教义。现在中国竟有机会让他们教义实行起来，而且已在实际地实行了。这是很感动人的！

小孩们实行着教义，自信是在于爱国的事，决不肯让别人说他们不爱国。诚然，他们的心地是非常纯洁的！他们不管“成人”之中有多少是汉奸，他们不管不战而逃的汤玉麟，不管张学良又在西洋的跳舞场里寻乐，不管中国军队在“有计划地后退”，

不管他们的捐募会落到什么地方，不管一切，只自信地去做他们心中的爱国事业。

可是，在小学生们认为可以不管的事，在成人的我们，也许心情真是腐朽了罢，总要拿到算盘上作一度的通过。当然，这就要发生毛病了！我们穷百姓的生活，比那逍遥自在的张少帅，比那每到一处总要先装冷气的衮衮诸公，真是地和天！怀包里掏了一个铜板，一天的三顿饭便受了影响。用我们的“血”与汗与“命”供献给这募捐，就是半文毛钱，也盼望有确实的效果！

募捐是历史，“九·一八”以来，无论如何也是一年多了。就实行的范围来说，不能不算已普遍得可惊。马路上，戏场里，茶馆，酒店，学校，甚至于窑子房里，都有人挂上了“爱国义士”的头衔。花头也掉换了很不少，而最热烈最广大的，自然是三四月前开始了的飞机募捐。这飞机捐，谁都知道是在全国的整个计划之下实行着的。就我所知的某几省的情形，是几乎按着每家每人的收入的比例加以抽扣。别的地方谁不知道，但总也不外是类似的。估计起来，这一笔浩大的捐款，要买几百架最好的战斗机也不是难事。

已是三四个月了，这急迫的国难时期，飞机的计划应该早实现了罢？但飞机在哪里呢？——全国的人好像都忘了！

前两三天我们开始听见了北平天空上的机声，但只有挂着“日章旗”的！

（原载《中华日报》1933 年 5 月 26 日）

抽象作用与辩证法

(1933.6)

上

远在两千年前，中国的公孙龙子以“白马非马”的论辩曾惊动过世人，他的论辩之所以会有名，原因是由于他第一次揭示了在日常生活里谁也不注意的人类思想之矛盾性，他将认识内容的具体的东西与抽象的东西分辨开来，而发觉两者间的对立的契机。“白者所以命色也，马者所以命形也”，有“色”的白马与无“色”的只包含着一般底“形”的马，是有着具体与抽象之分别而不是同一的：在日常生活里谁都以为白马即是马，谁也不会意识到两者的不同。然而公孙龙子把这“不同”揭发出来，他显然是一个中国的形式论理学① 者，以“同一律”作为他推理的至上公律，严守着 A 是 A，A 不是非 A 的规范，以证明白马是白马，而不是单单的马。

这样的问题的提起，第一件事就给我们注意到在人类的认识过程里的抽象作用，人类不但能够知道有形的白马，而且能够在他的头脑里设想一个不是黑的，不是白的，也不是花的，也没有大、小、肥、瘦的分别只泛泛地指着某种动物之一般的“马”，即抽去了一切的形色、区别和各种个体间之特殊性的一般的“马”，

① “形式论理学”，即形式逻辑——编者。

即马的“概念”。这概念，就它应用的范围（即外延）来说，是代表了马的全种族，比起有形的限定的“白马”来，是指示着一个更宽广的领域；然就它的内容的规定（即内包）来说，比白马少了白色的一个规定，是较为贫弱较为空洞的。然而马的概念之上，还有更高的概念，例如动物或生物的概念，它的外延比马的概念更极广大，而它的内容是愈更贫弱而空洞的。一直类推下去，可以知道：概念愈高，内容的规定愈更贫弱。最高的概念，内容最少。——这在普通的论理学书里我们都可以看到的。

这样，抽象的程度愈高，内包愈狭窄而外延愈广；抽象的程度愈低，即愈接近于具体性时，内容的规定便愈详细而外的包括性愈缩小。抽象与具体，马与白马，是有着这样的对立的契机。在形式论理学里，对立即是不能相容，更不能同一，因此公孙龙子便硬要说白马非马，虽然一般人们的推理作用都以“白马即是马”为基础，虽然普遍的人类思想之起点即是抽象与具体两对立物的统一。

形式论理学把对立的看做绝对分离的，把抽象的概念与具体的个物看做被绝缘了的全然异趣的两种存在。于是走上了与普遍的人类思想过程全然不同的道路，达到了与人类的一般的认识全然不同的结论。在古代希腊，齐诺（Zenon）曾用这样的方法论证了世界是一个绝对静止而没有任何变动现象的僵固体。在中国的古代，公孙龙子又以同样的思想方法推论到“白马非马”，试看这些，与人类在世界上的实际经验是有着多么可惊的违反！其实，形式论理学的思想方法不但与人类的实际经验相乖离，在它的自身的应用中，也是无往而不碰到“禁止通行”的难关。就以抽象和具体这个问题来讲，形式论理学者把两者看做没有关联的不同的东西，第一，就发生了客观性和现实性的难题。我们能设想马的

一般概念，但不能在客观世界里找到一般底马的存在。客观世界里只有具体的特殊的马，即或是黑马，或是白马，却不会照应着马的概念也有一个一般底马，不会有非黑非白非大非小以及任何特殊底形相都不会具备着的马。既然一般概念与特殊个物是分离了的异物，而在客观世界又没有与一般概念照应着的存在物，这样，作为认识内容的抽象概念岂不仅仅成了毫无根据的幻景吗？概念是从何而来？它存在于何处？这问题，曾苦恼了几千年来在形式论理学的圈子里思索着的许多哲学者。

“概念从何来？”与“它存在何处？”的问题，就是人类思想的抽象作用以何为根据的问题。按形式论理学说，概念与个物是全然不能同一的，因此，概念不能存在于个物里，概念的抽象不能以个物为根据，概念不是从个物来。那么，概念是存在于何处？答案总共不外两种：一是存在于个物之外或个物之上，一是存在于人们自身的认识里或神的心中。前面已经说过，客观的世界里只存在具体的特殊物，没有与一般的概念对应着的存在。因此，形式论理学的谨守者也没有办法完全离开了个物去找孤独的概念，因此无法说概念存在于个物之外。然而又不能以概念融合于个物，在这两难之中取得折中点的，最初是柏拉图。柏拉图认为概念存在于个物之上，比个物为更高的一级，概念之上有更高的概念，更高的概念之上有最高的概念，最高的概念有最高级的存在的意义。概念愈高，存在的可能性愈高，原因是：个体因着它的特殊性而千变万化流动不定，刹那出现，刹那消灭，表面上看来似是存在实则是不能存在的。而概念则是固定不动而没有变异性的东西。个物的马有黑、有白、有大、有小、有生、有死、有出来终于死亡，而概念的马则永远是概念的马。柏拉图把固定的混作实在的，于是认为概念的马比个物的马实在，“马”的存在的可能性比“白马

的存在”的可能性大。于是恰恰与人类的实际经验相反，主张世界上只有概念存在，个物都是假影，不能存在的。然而在我们实际经验里，明明只有个物存在是事实呀，现在却被说看不见的东西倒是存在了！柏拉图自己也不能绝对否认了实际的经验，因此又来了一个转环，说个物不是绝对的非存在，然而是存在与非存在的混合物，是半存在。概念存在于个物之上，它的更高的存在性伸入了脚下的个物里，使非存在的个物也有了存在的影子。所以白马黑马等等虽有各各不同的特殊性，而在这特殊性之中能隐示着一般底概念的马。

这样，柏拉图的主张是：概念的存在比个物高，它的脚伸入了个物里，人类的日常经验只能看到这脚跟上的影子，而人类理性中的抽象作用却能通过了这影子而透入实在的概念里去，能把握到存在的本身。因此，哲学家的理性底结论与一般人的实际经验有着可惊的违反。

前面已经指出，柏拉图之所以达到这样的结论，有一个错误的前提，即把固定的认为实在的，概念比个物固定，所以虽然这固定的规定只是仅仅在人类头脑里而没有客观的实证，却也被判决为实在存在的一种特别东西了。然而固定的不即是实在的，尤其是作为主观底规定的固定性更不能成为客观的实在。所谓固定不变的概念，我们仅只能在自己的理性之中加以设想，却永远不能在实际经验之中具体地看到它。所以，即使承认了固定即是实在，而这个固定的实在是否客观实在，也是一个大大的疑问；即使有了一点影子，我们怎可以把这带着幻景性而不能直接看见的影子当做真实呢？

于是就来了第二个解答。这解答在康德的体系中最为典型，概念——最高的概念为“范畴”——是存在于人们的理性中，是先

验底规定，不是从个物里来的抽象。这样，抽象作用与个物的认识两两地分开而各不相关了，抽象作用在这里已失去了本来的意义，概念已用不着经过一度的抽象作用而只是自存底概念。这样，把抽象与具体彻底地隔离了。然而，人类无时无刻不是在世界上生存着，抽象概念若与个物全然没有关系，它对于人类的生活，能有什么意义？人类不是很可以不需要它吗？人类的理性内容若与实际的事物毫无关联，怎能有认识外物的可能，不能认识外物，怎能继续其生存而不会失足堕入永劫的深渊？这一点，就是摆在康德面前的难题，这是认识主观及其对象间之关系的问题。康德的解答是牵强而又神秘的。康德认为对象只是茫无秩序的“现象”，认识的主观即知性的作用是对于现象的整理。理性自身具有着若干自明的前提、范畴、概念，构成这些前提的内容，人类的思索就照着这些前提的路径走，而且也把这些前提应用于对象，使对象获得秩序。这样，不是人类的思想在客观世界里吸取知识，而是世界顺从了知性的要求（postulate）。这叫做“事实适合于前提”。然则为什么世界能顺从知性的要求呢？知性与现象这两种全然不同的泉源为何竟流混到一起去了呢？康德——其实一切以形式论理为思索标准的学者们都是一样——没有方法对于这问题给与合理的解释，他已经把东西劈开了，不能使之复合为一。事实之能适合于前提，他说，只是“幸运的事”，没有这天赐我幸运，我们将要无论走到那里，都是当瞎子，摸黑路了。我们亚当的后裔是多么无能，而不能不感谢这仁慈的上帝呀！

柏拉图把概念当做客观的固定底规定，康德认为抽象是主观的固定底规定，虽然有主观与客观的不同，然把抽象概念作为永固不变的规定则无二致。但具体的个物固然不能固定不变，而抽象概念之不变性也同样是有疑问的。以现代人的知识作标准，无

论走到那里，也不会看见任何不变的概念了。如说资本主义的概念，是能永远不变的吗？我们明明知道资本主义的概念现在是转化入一个更新的概念，即帝国主义概念了。我们说：帝国主义是资本主义发展之最后阶段，其意思即帝国主义的概念与资本主义的概念之间，并不是从开天辟地以来便有着差异的，不过代表着同一社会形式之不同的阶段而已。仍然回复到马的问题来说，在进化论没有被承认以前，人们谁也不知道种族会进化的时候，诚然可以放心地说马的概念是永远不变的，只有马的个体是变异的，然而我们现在知道马的种族可以变为别的种族，猿的种族终至变为人的种族，那么，若说马的概念是永远存在，我们结果将除了只落得一个虚空的名辞以外，什么也没有。和资本主义的帝国主义之有一定的发生与必然的消灭时期一样，马的种族的存在只是生物进化史的一段，等到目前的帝国主义从地球上被消灭了，或现在一样的马种在进化的前途上全然消灭了时，人类的理性之中也用不着再有这两样东西的概念。即使在考古学家的字典中也许找到这样的概念，也不会把这样的概念当做永久固定的实际存在性的代表了。

我们现在知道概念是随着事物的变化而变化，抽象作用在特殊性中抽出了较为一般的东西，抽象作用随着事物的变化而随时抽出了不同的概念，人们知性中的规定不是永远固定的。它不断地更动，不断地加富其内容，其加富的来源，却是那客观世界的物质底发展，这和康德恰恰相反，不是事实顺从着前提的要求，而是事实造成了前提。

这样一来，形式论理学就绝对不足以解释我们的事实。因为这样一来，就不能不把抽象性和具体性、特殊性分开，不能给抽象的东西和具体的东西以一个统一或关联。而事实上抽象作用的

本来的涵义，就不是康德的先天底规定作用，而是后天的获得作用。概念从个物里来，不能与个物分离，尤其不能与个物的发生发展之运动分离。离开了个物的概念是空洞无意义的。但这样的一种观察法，不能与形式论理学相容。形式论理学不能这样想，虽然不这样便不足以解决矛盾。只有辩证法的思维能把握这样的客观真理，而在历史上能达到这样的把握的哲学家，实际便是辩证论者。我们在亚里士多德的体系里看见了辩证法的很巧妙的应用，在他，概念是存在于个物的发展中。个物与概念，即“素”和“相”，两者是全然紧密地，接合于一体。“素”在“相”之中发展，“相”以“素”为内容。这样，相和素的关系又是形式和内容的关系，离开了一定的形式不能成为内容，离开了内容也找不到形式，概念的抽象作用，即是从发展中的素里找到它的相。

用实例说，个物的马虽然有差异，有生灭，然而差异和生灭的变化无论如何总是在马的种族范围之内的变化，不管有黑白大小之不同，它们总是一类的，代表这“种”和“类”的马的概念，是个物的马在其中发展的形式。

这样，“素”的内容之发展，结果是完成一个“相”的形式。一个人从诞生而幼年而青年而老年，经过了种种的发展阶段，结果是完成了一个“人”，个物是在概念之中完成概念。这儿，辩证法的完成和形式论理的完成又有全然的不同，形式论理说“完成”即等于“永久化”，完成了，便是固定不变了。所以柏拉图的“观念”和康德的“范畴”是固定不变的。但在辩证法，概念的完成即是概念的消灭。资本主义经过了自由竞争及独占的阶段而完成了资本主义其物，结果是资本主义的崩溃。但还不止此，概念的消灭也不是形式论理学的“归诸于无”的绝对的消灭，它的消灭的结果是一个新的概念起而代之，这个新概念里有新的内容及

其新的发展。因此消灭可以说是消融，完成了的概念融于更新的等待着完成的概念里，这就是所谓的扬弃(aufheben)。在实际上，资本主义消灭时，一个更高的社会发展形式即社会主义社会便在它的基础上形成。人的个体完成后，即个人死灭了后，他会把更多的个人遗留在世界上，那便是他的子女。因此，概念的完成即是概念的消灭，概念的消灭即是概念的发展，概念因了它自己的消灭而获得更高的发展。在形式论理学，被否定了的东西即是没有了这东西，而在辩证法，否定了一些东西，却是更有一些东西。

这样，概念和个物两者，是紧密而不可分地结合着的统一体。概念不是存在于个体之外，不是如康德所说一样的存在于人们的知性里，也不是在个物之上的另一个更高的存在，却是表现着个物发展的形式。概念不是和个物对等的另一种存在物，却是“把多种多样的诸现象间普遍的必然的关联表现出来的种种的规定”(黑格尔)。因此，抽象作用所达到的是个物间的必然而普遍底关联，个物的表象反映着个物，概念反映着个物底关联，个物及其关联，自然不是同一的，然而是不可分的。因此概念与个物的表象也是并不同一而又是不可分的，两者都各自据有着客观的对应的存在。在这样的意义上，思想是发展着的客观物质世界之反映。

我们不但能知觉各个的个物，而且也能分辨诸个物的种属和关联。不但能看见千变万化的内容，而且能把握内容在其中变化的形式，有了这些，人类思想才足以完全地反映出客观世界的真相。抽象作用帮助我们从广泛的关联和形式方面认识事物，它将个物间特殊底规定抽去了，留给我们一个一般底概念，概念的内容底规定是较为贫弱的，然而却支配着更大的外延。个物的表象好比叫我们走入林中，只看见一株株的树木，概念却好比让我们远立在林外，能眺望整个的森林，固然在这眺望中，一株株的作

为个物的树木是看不见了，然而我们对于森林的认识，在这样却是更完整的。乌利安诺夫① 说“对于客观的认识的运动，常是辩证法地实行着的。即为要更正确地射中而后退，为要得到更好的一跃而后退。”概念内容的抽象，即等于这“退后”，而这“退后”，却能便利我们作更好的一跃。

形式论理学者把眺望中的整个森林的形式，与森林中的一株株树木看做绝对不相同的两种东西，因此，他看见两者之间在客观世界里有着那么紧密的关联，竟大不明其所以然，他不能对于这给予合理的解释，于是只好把他的说明付诸“幸运”，为何会有这必然的“幸运”？那当然只好问上帝去了！

下

如果人类思想是依着形式论理学，能贯彻其“A 是 A”的同一律，那么人类将什么知识也没有了。人们问起“帝国主义是什么”？我们仅只用“帝国主义就是帝国主义”一语去答复，这能给人以任何知识么？这样的答复，谁也不会满足的。形式论理学如果真正要谨守着它的规律，那只是对事实开玩笑，只能如公孙龙子一般，弄点巧辩而已。事实上，就从亚里士多德起，虽然高高的把同一律揭示着了，形式论理学自身却并不能严格的遵行。形式论理学的书本里，“白马是马”的判断仍是普遍地被承认为推理的基础，并不敢如公孙龙子一样地作更进一步阐明。

人类的知识不能仅倚恃直观底认识，虽然直观底认识是知识的起点。但仅仅的直观不能给我们以任何意义上的了解，只是“感觉”罢了。仅仅见到一个白狗，仅仅在头脑里形成了一个白狗

① “乌利安诺夫”，即列宁——编者。

的表象，并不能够让我们立刻便“知道”狗这东西。我们对于“白狗”的“知道”或“了解”，是开始于联想到狗是属于某种族时，即开始于我们将普遍的“狗”的概念加到这“白狗”的身上去时。如果没有白狗与概念的狗的结合，我们将只看见一个白色的活动物，而不了解它是什么。这就是说，当我们知性里形成了这样的一个判断，即“这‘白色的东西’是‘狗’”时，我们才对于眼前的这白的活动物有所了解。因此，知识的起点是判断（或“命题”），判断的形成，是由于当前的个物的具体底直观底表象与一个一般底概念相结合，即是一般底和特殊底的对立的统一。形式论理学的三段论法就是以这样的判断为基础，而判断就是这样的一种东西，所以，三段论法的基础便已违反着形式论理学了。

人类知识之所以能反映客观世界，其原因就在这里，世界是运动的总体，对于运动的完全的观察，须得是从两方面把握，第一是要认识在运动中的实体，第二是要知道实体在其中运动的方向和形式或运动的范围和限度。直观满足我们第一方面的需要，即给我们以个物的感觉，而概念则满足我们第二方面的需要，它给我们抓着个物运动的范围和限界。这样，抽象作用与具体的直观的统一，能给我们以世界的运动的明确的认识。马的个体间之差异性和变化性无论怎么多种多样，它们的变化总不能越出作为马的种族的限外。当我们利用着“白马是马”这一判断时，抽象的马的概念一方面使我们知道“白马”是在“马”这一种族中变动着的个体，一方面使我们知道白马不是作为种族底马以外的东西。这样抽象作用有两面的效果，即一面是对于某一群的多种多样的个体给以概括底关联的综合作用，一面是将这关联中的个体群和别的世界事物分离开来的分离作用。

单只直观地感觉到个物，不晓得个物的运动方向和形式，即

不了解物质世界之运动性质时，对于运动是不能了解的；因此，离开了概念的单独的个物底表象不能成为知识。然而，单单的看见了运动方向和形式，把形式绝对化了，不把它看做是诸个物的运动形式而看做自存底形式时，也是没有知识的。不从诸个物的马的关联中，而要从个物之外去找“马”，是绝对找不到的。所以，单单的一个马的概念，也是毫无意味，知识的起点是概念与个物底表象之结合，其基本型，再说一遍，即“白马是马”。

把概念绝对化的事，以一种化装了的复杂的形式，普遍在很多的布尔乔亚① 学者的各种观念论底理论之中。因此，这一些布尔乔亚的理论，常是错误的、非现实的。最显著的是在社会学方面，他们观察社会，不从社会内部的各种运动着的物质现象去观察，却就社会这一概念的分析上着手，即从“社会一般”着手。社会本是在生产中的人类之间一定的互相关系（即生产关系）之综合，这互相关系变动时，社会其物也是要跟着变动的。然而布尔乔亚不从种种特殊的变动的人间关系下手，却只向抽去了各种变动现象的“社会”概念上去推敲，结果所见的社会是什么？只是许多独立的人的“集合体”吧了。仅仅的集合体当然是可离可合，可以随意聚散的，因此19世纪初的空想社会主义者们都以为社会是可以依着人的意志随意改造，只要把一些人用一定的方法集拢起来便是了。他们不晓得社会的运动有它自身的法则，有必然的前途，只从头脑里考察出种种方案想制造出一种人造社会，然而空想不是事实，终于失败了。

仅仅依靠概念以进行推理，结果要流于空想空谈的，直到现在，在世界上的思想界里还触目皆是。就是自称辩证法的信奉者

① “布尔乔亚”，即资产阶级——编者。

也不能免。例如，到现在了，谈到资本主义制度时，还有很多人常把“资本主义的周期恐慌”一类的话挂在笔头上，目前世界的恐慌虽然明明已不是“周期的”了，但他们不管，只把19世纪的资本主义的概念不顾一切地应用于现在的世界上，因此，他们的推理会违反着世界的动向是毫不足奇的。

概念和个物表象的矛盾，引申起来，便是推理和直观的矛盾，概念不能脱离个物而自存，推理必须以直观为起点。可是在近代布尔乔亚的学者中，常常表现对于推理的不信任，说要向直观的领域去找直接的真理。法国的柏格森的生命哲学，现在流行于德国的狄尔泰的生之哲学，日本的西田学派（西田几太郎）的存在论哲学，这些，都是最显著的反理智主义的代表者。更正确地说，他们是反对以推理认识真理的代表者，他们反对推理的结果，甚至于认为将他们自己的学说用文字解说出来也会流于推理而失其意义，于是这些学说是连解释都不可能的。其实推理作用并不真是会这样没有出路的，没有出路的推理是它自己不能找出路，它自己闭锁在形式论理的自存概念不肯跨出一步，这种推理我们是要反对的，而生命哲学者们所能反对的，也只有这种推理，这种推理，早已被辩证法打倒了，用不着直观主义者再费力。新的推理是与直观统一地结合着的，这是直观主义者所不能打倒的，因为只有它才真能反映事实；并且，直观主义若不能把握直观与推理的统一，结果还不是仍然流于形式论理学的圈套里？他们的思想是神秘到连解释也不可能的；不能解释的思想，哪能算作思想呢？不以“狗”的概念拿来作“白的活动物”的解释，我们怎能了解那白狗之为狗呢？

概念若作为自存底概念，它的内包便是很贫弱的一些固定的规定，倚靠着这些贫弱的固定底规定而进行推理的形式论理，自

然不能适合这动的世界，结果自然是要陷入错误中的。概念若作为在各个物的关联之中的概念去把握，它便是无限的多样性的总体。其内容的丰富便不是单个的个物所能比拟。把黑、白、大、小之类的特殊性抽象了的马的概念，实际上是将这一切的特殊性都包容在内部了。远看着森林不知其中有一株株的树木时，森林不过是简单的漆黑的一片而已，如果了解到这一片之中是包藏着无数万株的树木时，才知道森林这东西是比树木博大的。以形式论理学的方法应用抽象作用或分析概念一般，我们得到的是空洞而无意味的一种形式。若把抽象作用与具体事物的变化联系地把握起来，那便是实在的科学底研究了。《资本论》的著者明白地表示说经济学的研究方面是专门地要利用“抽象力”，他所说的“抽象力”，正是这一种与形式论理全然不同的抽象作用之把握。

社会现象之一的经济现象，是不能拿到实验室里来观察的，在这里，“显微镜和化学药品都不能应用，抽象的力不能不起来代替这两者。”这抽象的力，一方面要能在混乱的一切现象中，找到我们的观察的纯粹的对象，即是前面说的分离作用，一方面要吸尽一切对象中的运动法则和变化过程，即是前面说的综合作用。因此，《资本论》著者所观察的社会里，虽然有封建的原素混杂在其中，他借了“抽象的力”能够把它当做单纯的资本主义社会去观察，从它里面抽出了生产关系的概念，然而这概念，是结合在发展变化的事实之上的活的概念，不是像许多人所用的永远是周期恐慌着的有着走马灯一般的机械式循环的死的资本主义。

（原载《正路》创刊号，1933年6月1日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

现代自然科学的危机

(1933.6)

一、自然科学的一般底特性

在目前，只要不是过分地思想落后的人，谁也知道要解释人类文化的一切现象，须得从它的经济基础研究起；这即是说，凡观察一种对象，首先就要把它当做社会底存在，首先要把它的社会底效果放在心目中。一件事物若被当做孤立的自存物去研究，这研究将得不到确实的结果。

这一种研究方法之正当，是毫无疑义的。因为正当，所以成了全能，全世界的任何种类的学者都被它征服了。在中国，如像超人哲学家，唯情哲学家之流，都不得不跑到这一方面来，这就是极端的例子。但它的应用，现在还不能说完全普遍；在社会问题对于人心成为非常迫切的目下，我们颇不缺乏政治经济方面的唯物史观底探讨，而对于自然科学的文献，在中国几乎没有见到。这并不是自然科学不能从这一方面研究，而是因为自然科学离开政治经济比较地远，不为人十分注意的缘故。

然而这并不是全然值不得注意的。我们明明看见，在资本主义国家里，随着资本主义的没落过程，也伴来了自然科学界的危机；资本主义生产关系对于生产力的桎梏化，也形成了自然科学界的反动性。自然科学也是社会底存在，不是独立底存在；这一种社会底存在怎样表现它的社会底作用，就是现在要研究的。

若离开了社会底意义设想一个独立自存的自然科学，那么，自然科学的作用是“知道自然和征服自然”。人类从自然科学的研究里懂得了千变万化的自然现象的法则，人类从这里明白了电、光、水、火、动植物等类的东西，是怎样在运动、变化，它们前进的方向是在哪儿。藉着这一切所知道的，人类可以在一件事起来时，预先便看到它的结果，而能够准备对付。反过来说，人类为了满足自己的欲求而需要自然界发生一定的结果时，他也可以利用那一切自然法则的知识实行建立种种的条件，使他所希望的结果终于发生。这样，人类知道自然，便能随意驱使自然，征服自然。而科学的研究首先即是把自然拿来让人类知道。

然而如果这样说，我们眼前所见到的将只是一种抽象的科学，没有具体底社会底意义，现实的科学界，它的作用并不是这样简单，不管它怎样远离于政治，它既是人类社会里的产物，就被人类社会的一定的形态决定了它的一切特性。我们现在企图对自然科学作一个总体底观察时，首先便要看清我们的研究对象不是一般底抽象底自然科学，而应该依着某一种社会形态去观察在其中存在着的特殊底自然科学。现在，在本文里，我们要研究的是在资本主义社会里的自然科学。资本主义社会里的自然科学有什么特性呢？

我们看见自然科学在资本主义社会里从两方面表现出它的特性。自然科学界的发生、发展和没落，也就因着这两种特性。就是，一方面，自然科学成为实用的科学，更确切地说，是作为牟利的学问而表现；他方面，自然科学自尊为纯真理的学问，它要超脱一切铜臭气味、超脱一切泥土气味。

从第一方面来说，自然科学的资本主义形态是以露骨的形式表现着的。即是为了“实用”，那当然是指应用于人类的生活底实践上，也即是在某种意义上能让人们依着他们的欲望去征服自然，

也即是似乎与前面说过的抽象底科学相一致了。然而这一种“征服自然”的过程，实际上并不如抽象底自然科学那么简单；这过程不是独立的过程，而是与资本主义的生产组织有着依倚的关系。这实用的科学，它的实用，须得要先通过了资本主义的生产组织才能行得通，更明白地讲，这一种科学的命运，是被资本家、工场主们的算盘考试决定了的，能够替工场主赚钱的话，它的作用便发挥起来，否则“弃之如敝屣”！普通称为发明家和技术家的科学者，便是这一流的研究家，他们的命运，是不大太平的，能够如爱迪生、马可尼之流，发明了正是适宜于为商品而生产的资本家的要求的物品的人，真是非常的少有。否则便是和那发明天然色底片的某科学家一样，他的发明，本来可以算得在照相术里划时代的产品，却因为这一种新发明若一实用起来，将会打倒任何种类的底片的销路，使资本家蒙受到莫大的损失，因此德国的某公司宁可出巨资将这发明权收买过来压着不用，不肯让这一种发明品流布到世界上来给照相的爱好者享受。这样，科学的征服自然的本意被它自己的社会底存在坑住了。

自然，资本主义并不是要将全部的凡一切发明都坑住了，更不是全资本主义社会的发展过程都是一种坑住的过程。在资本主义的初期，尤其是 19 世纪初至 19 世纪末叶以前，资产阶级开始掌握了政权，资本主义社会开始了突飞猛进的时候，也诱导着自然科学的发明突飞猛进地的向前迈进。资本主义成为自然科学进步的阻碍物，是在 19 世纪末叶开始，20 世纪以后才变本加厉起来的。这一切都和资本主义的发展和没落有着重大关系。初期的，也即是发展着的资本主义社会，它的生产关系是生产力的诱进者，而一到没落的现代，资本主义从自由竞争的形态变作了独占的形态，恐慌一天天激化起来，不景气、失业等等祸害蔓延于世界，在这

时，资本主义不再需要生产力的发展，生产关系从社会生产力的诱进者变为桎梏者了。我们知道技术是生产力最重要的契机，而科学的发明是技术改进的泉源。生产力即受了桎梏，技术的改进便停止，技术的改进要求即停止了，科学的发明便没有用处。于是乎在我们的现代，和广大的失业群众之发生同样，我们看见无数的技术家在绝望，无数的发明家在叹息。

而在多数的科学发明都被抛进字纸篓里去了的现在，有一个例外的现象，表现着似乎与上述情形恰恰相反的情形，实际上却更暴露了资本主义社会的没落的危机。这就是，一切的生产技术虽然不能前进了，而杀人工具的发明却仍是精进不衰，而且其进步之速，更是从来所未有的。大炮、坦克、鱼雷、飞机之类不用说在第一次世界大战中间便普遍地应用过了。直到现在，化学的杀人方法，电学的杀人方法，光学的杀人方法，都在科学的研究室里准备得非常完全而且继续地拿到工场里去开始制造了。这是表现什么呢？这表现资本主义社会的生产力向上了吗？不是，绝对不是！绝对的相反！杀人工具的发明，愈更表明了资本主义社会生产力的破产。生产力的最重要的契机是劳动力，几千万的失业者在现在资本主义国家里不能把他们的劳动力拿来应用，都走向与资本主义制度相敌对的阵营里去，没落的资本主义社会为要作最后的挣扎，于是拼命地寻求最有效的杀人工具，准备去屠杀那一切自己的反对者。事实上，在全世界，这种屠杀是早就在一天一天地进行着了，无数万的劳苦人民在不论资本主义国家里，不论殖民地，都在那屠杀工具之下挣扎着生命。杀人工具的发明，不但不是生产力的发展，反而是在破坏最重要的生产力——即劳动力，在杀人工具的研究中，自然科学全然失去了本来的使命，它不是让人类去征服自然，却叫人类去毁灭自己；这一点，才真是

资本主义制度之下实用的自然科学界之最大最大的危机。

现在再来讲在资本主义制度下的自然科学的另一方面的特性之表现，即纯粹为“真理”的自然科学。差不多全部的称为大科学家的科学家们，你如果向他们问：“你是为了什么才研究你的学问”，回答一定是：“为什么吗？我是为学问而研究学问！”在科学家的心目中，学问是不能沾染丝毫应用的目的的。若论到这一些科学家所以要这样主张的理由，那也未尝不足以令人觉得动听。研究学问若不是纯粹为学问而努力，却夹杂着一些应用的目的进去时，学问的精进和努力常常难免要受到应用目的之限制，而不能达到彻底的结果。这是在资本主义社会里有着根据的。在这个社会里，一谈到应用，便如前面所说的，马上便不能不和资本家工场主发生交涉。不管你文学家的创作怎样伟大，书店老板不允许，休想得到社会的共鸣；不管发明品怎样新奇，不适合资本家赚钱的要求，休想让人们沾受你发明的恩惠；一谈到应用，便不能不去迎合老板们的利害打算心，不能不和利欲发生交涉。说是为应用而学问，在这里，等于说为利欲而学问。若一味要去将就利欲，那么，学问的研究便即使仅停止于肤浅的地步也不管了。于是，科学家为了学问的深造计，首先便要声明学问殿堂不能让市侩的污手来加以沾染。这一种理由，不是有充分的正当性的吗？

在利欲横行的私有财产制底资本主义社会里，这里，我们好像看见了利欲之女神的仇敌，看见了学问的大公无私的神光。资本主义不是怪物吗？在它的怀里它养育着自己的反对者！

然而资本主义并不是怪物，而是寻常的一种物，以利欲的反对为其现象形态的自然科学，在本质上与资本主义社会是再协调也没有了的。一切都不是这样吗？凡卑污贪得的心灵，不都是要以严然的绅士态度为其外表的吗？学问的公平无私的面具，不正

是私心极重的资本主义要拿来装门面的吗?“公平”这一个名词,不是从来都作了私有财产的守护神的吗?实际上,科学家的反对利欲的主张,其重要性并不在于利欲的反对这一件事之本身,重要的是,利用了反对利欲这一个借口,科学家于是乎进而反对一切的应用,因此抹杀了科学的实践底意义。把理论和实践分开,而走向纯理论的研究,这是科学界里观念论发生的因子。

我们都以为科学的研究对象是自然现象的运动法则。因此,在从事科学的研究之先,必须以承认自然现象能有其自身的法则为前提。我们的研究如果是以知道自然,改变自然和征服自然这一种实践的目标去进行,我们首先便要承认这些法则是独立于我们的主观之外的,自然现象里内存着客观底法则,因此我们便必然地成为唯物论者。然而资本主义社会里科学家的研究并不是在这一种实践的目标下进行着的,他们是为了纯真理而从事他们的职责的。只要他们“认为”是真理,那就不拘或是主观的真理或是客观的真理都成为真理了。因此也无须乎承认有客观的法则,因此科学家也就不必是唯物论者,也可以是观念论者或一直成为有神论者了。荒诞无稽如英国的洛治(John Lorge)的灵魂学,应用种种野蛮人的迷信底方法,把所谓“灵媒”这一种人的变态的精神作用的记录当做惟一的证据,硬说灵魂的存在已被证明。在“灵魂学”里,科学的公开方法变成了秘密底,灵魂学家干些什么,谁也不能知道它的详细情形。然而在“为真理”的招牌之下,还是发卖到世界上来了;竟在汤姆生的《科学大纲》里占了一席地位!这灵魂学,把为真理而研究的科学的真面目无情地全然暴露了。

而还有更重要的意义:离开了实践来看理论,结果又抛却了科学的社会底意义,(不,可以说是“蒙敝”了社会底意义!)把科学看做纯然独立于社会之外的自存底存在物。因此又以为科学

的发生发展，不是决定于社会底发生、发展，而是它自己自生的发生和发展。科学家反对利欲，而且指着那在科学的殿堂之外的利欲世界说："那与我没有关系，妨害不了我什么，可以由他去罢！"因此，科学家便不顾一切的只是研究，也叫别的科学家抱着同样的态度去研究。然而实际上真可以这样的吗？如像美国，为要使人不怀疑它的资本主义制度的永久性的缘故，不是几年以来都在疯狂般地压迫着倡导进化论的生物学者的吗？对于这些生物学者，为学问而学问的自然科学家们能对他说："政府不妨害你什么，可以由他去"吗？

总括起来，我们知道，在资本主义社会里，自然科学，作为社会底存在，是从两方面表现着它的特殊底意义。当它是实用底科学的时候，它是资本主义的经济基础的要素，它襄助着资本主义社会的生产力发展。当它是为"真理"而研究的科学时，它是资本主义社会里的一种观念形态，以"合理"、"公平"之类的烟幕弹，遮蔽了一切私有财产制度的"非合理"与"不公平"。这样，资本主义社会里的自然科学，和学问的其他一切领域一样，是它所存在着的社会组织的总体的一部。随着这作为总体的资本主义社会的没落，自然科学内部也面临没落的危机。

二、观念论的阵营与唯物论的阵营

作为观念形态的自然科学，它的前进常随伴着哲学的发展。每一次新的自然科学底重要发见，常接着来到一次哲学的反省。达尔文的进化论之后有斯宾塞的进化论底社会学，德国的进化论的研究结果，产生海克尔的一元论，康德以前的哲学体系都是建立在力学和数学的发见之上的，三四十年来的哲学界是无一处不与生物学心理学发生交涉。不但科学的发见影响了哲学家，就是科

学家自身也常常努力凭借着自己的研究去证明一种哲学上的结论；因此，不但在哲学界，就是在科学界，也分成了唯物论和观念论的两种阵营。

但一般地说来，资本主义的科学家们，虽然分裂成这两种阵营，而这分界是极其相对的。在现代，不论以前是怎样彻底的唯物论者，已表现出渐渐向观念论甚至于有神论堕落下来的倾向。讲到布尔乔亚科学家在18世纪末叶，我们还有法兰西的唯物论，在19世纪的中叶，我们有海克尔的唯物底一元论，纵然有机械论的缺点，仍不失其为彻底的唯物论和无神论。而到现在，我们看见唯物论的阵营已经动摇，观念论和僧侣主义已成为支配的势力！

在唯物论的阵营方面，我们现在有一些“退化的唯物论者”，有一些“普通的自然学者”，最有力量而且有组织的，是“一元论者协会”，退化的唯物论者们虽然是唯物论者，然而看见资本主义社会一天天的无可奈何地没落下去，想要拯救这必然的没落，又没有确切把握的方法，只好向信仰里去求光明：无论什么，必须以相信为前提，在科学研究从事实验时，先要相信这实验一定可以得到相当的结果。唯物论者们把相信和信仰混为一事，于是得意地说，信仰在一切之先，人们都不可不有信仰，因此不可不有宗教的信仰。

一元论者协会，我们知道是海克尔所创立的，这协会里有定期的刊物，有游行演说之类的组织底事业；其中，关于反宗教的宣传；直接与传统和权力相冲突，算是德国文化界最有勇气的表现。虽如此，若一估量协会的前途，便会令人觉得悲观。协会的人们不愿自称为唯物论，却要标榜为一元论者。说一元论是唯物论与唯理论之和；比较单单的唯物论，更加多一个“理”在内了。由于这“理”的固持，他们便倾向于观念论。实际上，他们的不彻底在这一件事里最表现得明白：一方面反对加特力教，一方面

他们却向路德派僧侣送秋波。

普通的自然科学者们没有什么可述，他们没有什么组织，倾向也各不一致；有唯物论者，也有观念论者，也有极少数的马克思主义底自然科学家。他们的作用不大，大抵是随波逐流，作别种流派的预备军。

在观念论的阵营里势力最大的是马赫主义的潮流，此外还有一些英国最显明的观念论者。马赫主义之所以有力，全然因为它是戴着假面具的观念论，它动辄便要摆弄“左翼”的言词，实行莫大的欺骗作用。社会民主主义者们在哲学和自然科学里也都藉马赫主义的旗帜作为荫蔽。固然这里也有一些唯物论的信者，因为不敢直接露骨地表明唯物论，而躲到马赫主义之旗下来的。但全体地说来，马赫主义的潮流的方向，是向着纯粹观念论的方面走去的。

露骨的观念论，现在只在英国才有的。别的国家因为民众运动的前进，观念论者都不能不在“左翼”的假面具之下实行其宣传。而英国是欧洲最落后，最反动的国家，所以观念论可以赤裸裸地在那儿滋生。英国的物理学者、天文学者们都是明白的僧侣主义的说教者。这都还不算什么，更厉害的，是那些全然抛弃了科学而走到反科学方面的集团，降神术、占星术之类的迷信行为，在灵魂学的影响之下，都实现到社会上来了。这影响波及到德国，有解伯勒协会，便是隐藏在科学的名目之下的妖术的厉行者。

从资本主义社会里自然科学界观念论唯物论两阵营的检讨，我们又可以知道为真理而研究的自然科学界所达到的真理是什么。因为所要求的真理是“纯”真理，与实践脱离了，所以这真理可以成为虚无飘渺的天上的真理，或观念底真理。因为不必看重实践的证明，所以真理可以任意捏造。然捏造真理的目的，不是别的，却是布尔乔亚为挽救没落的支配地位而实行的欺瞒大众

的企图。所以，这表面上似乎是纯了的真理，在实际上并不真是那么纯脱离了实践的理论，它自身倒有极重大的实践的意义。

三、科学家不能解决科学的问题

因此，我们可以深切地知道，为纯真理而研究的作为观念形态的自然科学，它的真纯并不“纯”。而这一些科学家，他们的头脑也并不是纯粹的头脑，却被他的社会底存在决定着了。正因为一般科学家都只是整日地在实验室作着专门的钻研，不问一切的世事，所以他们对于科学以外的一切世事缺乏判断的能力，因此社会的传统观念也对于他们可以特别牢固而难摆脱，因此科学家倒常常比一切人更是头脑顽固。理论上可以说一个自然科学家应该成为一个真正的唯物论者，实际上资本主义社会里的科学家的宗教信仰常是特别浓重的。不但在科学以外的范围可以这样说，就在纯科学的领域来说，科学家在研究观察之中常常因为传统的思想方法的束缚，没法解决许多困难的问题。这就是说，科学家常只能用旧的形而上学的方法去思索问题，不能用辩证法的方法去把握事实。自然科学里最新的问题如电和光的性质的问题，时间和空间的问题，最根本的观念如因果观念，必然和偶然的观念，在布尔乔亚的科学家们的心目中形成了莫大的动摇，不知道怎样解决，其原因，也就在这里。

我们就把因果观念作为例证来说一说罢。一个原因，必发生一定的结果，一种结果必然是从一定的原因里产生。这是康德以来成为牢固不拔的原则。因果观念的承认，同时就在必然性的承认。然而单只抽象地承认必然性，把偶然性全然抛开了，就辩证法说来，是不合乎现实的。下落是地球上的凡一切物体的必然性，然而因为空气的抵触，风向的不定，物体的下落便有迟速，有偏斜。不论迟速

怎样，偏斜怎样，下落总是必有，而迟速、偏斜，在下落这件事实中却可有可无，这就是偶然。说偶然不是说没有原因，偶然性的发生还是有他必然的原因。不过对于一件事(如下落)的本身，偶然性的原因不是过程的本质底的原因。而下落这必然性的原因却是物体的本质的原因，或内底必然性。把偶然性全然间却不顾，便不能解释现实的事件。拉布勒士(Raplace)说只要有超人的智慧，可以预言骰子的点数。然而这超人的智慧在现实性里没有，所以我们也不能预言作为偶然性的骰子的点数。以形而上学的思想方法思索一切的科学，他们不能把握必然性和偶然性的统一，他们在过去，如拉布勒士一样，以为一切都是必然。到现在又发见纯粹的必然性不可靠了。于是抬高了偶然性，而偶然性一被抬高，又抛开必然性了。目前，在资本主义国家里自然科学临到了一个"非常时期"。世界被看做没有任何法则，因果的杂乱无章的陈列，偶尔有类似的现象发生，人们便幻想以为是必然的关系了。他们以为所谓必然，只是一种确度(Wahrscheinlichkeit)。如黑砂和白砂混合可以成为灰色砂，这混合是必然的吗？灰色的结果，只是砂量在一定的多量时，才能实现。若砂量减少，黑和白即使混合，也很容易分辨出来，这就是说，少量的混合，因为确度不够，所以不能成为灰色。黑白的混合不是必然能成为灰色，其中是有确度作支配者的。

从辩证法的观点看来，这确度论不难打倒，第一确度这名词的本身便代表着一种的因果，一种的必然性，为什么黑白砂的混合，到一定的多量时，一定成为灰色呢？这就是一种因果，一种必然。而这里，还包含着辩证法的另一原理，即质和量的互相转化的定律。数量增加到一定的程度时，跟着便可以得到质的突变，这又是砂的混合这一样事里所代表着的一种必然性。

确度论者的主要人物是马赫主义底自然科学家莱享巴哈

(Reichenbach)他们倡导确度说是另有目的的。世界即被否定了必然的法则，那么，资本主义的恐慌和它将转变为社会主义这事也不是必然底了；而同时，即没有必然的束缚，人类意志的绝对自由又可以抬高了。那么，资产阶级破坏现社会的生产力的行为，法西斯蒂的恐怖政策等等也不是由于社会发展底必然而是出自神圣的意志的自由了，是有着极正当的权利了！

（原载《中华月报》第1卷第4期，1933年6月1日；曾收入《新哲学论集》）

内战的阴影

(1933.6)

关于战争的事情，虽没有亲历过，然每遇到从战地回来的朋友，总抱着十二分的兴趣向他叩问战地的一切。天下事似乎都是这样，小说总比现实的事物动人，所以，在亲身经历时，战火上的事情也许不见得那么令人高兴，(怎能高兴起来呢？生命在那儿简直等于掷骰！）而一拿到口上谈起来，便异常地眉飞色舞，使得听的人也跃跃欲试。怎样做步哨，怎样冲锋，怎样投炸弹，怎样对付坦克车……这一类的故事，如果是那幼年时曾经做过战争游戏的人，一定能够体会到其中的妙味。

然有时也未常想不到作战生活的痛苦，因此便要向来人问一问：冬天的战场会不会好冷？夏天那么热，在太阳光下跑路，岂不太苦？这样一来，他便会微微骄傲似的笑一笑说："战场上哪里想到这些事呢？"接着再解释在冬天跑累一阵，是怎样连睡在冰雪里也觉其暖和；在夏天呢？那事情更是奇怪而且有趣，只要一开火，不论太阳出得怎样燥辣，几分钟后便会阴云密布，接着便是落雨。因此，兵士们在夏天谁都欢迎开战！

虽然谈话的真确度还待斟酌，有趣则毫无问题是有趣的。

但，因为爱听，终于给你听到了不快乐的事情。英雄不可一世的士兵长官们的谈话，谁都要夸耀一下自己的英勇的战绩，所以从那儿听不到最阴惨的一面。是有一次，一个从战区逃命出来的老百姓，才用他的口述投了一个关于内战的阴郁的阴影在人的

心中。

他说：内战使农村破产，农民们都把自己的家丢给后面赶来的军队而逃难去了。军队到一处，便把一处的遗留品吃光用光，结果连狗和老鼠都遭到被吃的危险，因此，狗也知道逃难了。但人，可以从乡下逃到城市去做叫化子，狗呢？不知逃到哪里，只在野外留连着彷徨着。这许许多多的丧家之狗，平日得人的饲养，可以安稳生活，现在逃难出来，不晓可以找什么吃，既不能如豹狼野兽一般地猎食其他动物，就有受饿的可能。幸好，战争遗留下条条半死或全死的人尸，没有人来葬埋，狗的肚腹，就成了很好的葬所。平日连活鱼一尾也不肯吃的狗，现在是把人肉当做惟一的晚餐了。

每当开战的号声响起来时，许多的狗便一群群地集拢起来向号声处找去，它们也知道开战后他们有炙肉可以饱餐。一场战火过后，胜利的军队追着败军走了，遗下一个落漠无人的寂寥的战场在后面，这一个阴森的被遗下的战场，几分钟后，便成了完全的狗的世界，狗的部落。

明明知道这是小布尔① 的人道主义底伤感可以消灭得了的，然留下这阴影，这伤感，老是没有脱离自己的心。

号声，一群群血污了咀的唁唁着的丧家之狗！

（原载《中华日报》1933 年 6 月 8 日）

① “小布尔”指小资产阶级——编者。

从“洋八股”说起

(1933.6)

(一) 记得前些时曾在某处看到关于“洋八股”的文字，像是说科举时代虽早已过去，现在的读书界又产生了许多“洋八股”，把达尔文曰、普列汉诺夫云，代替了从前的子曰诗云。当时便感到，这所指出的不但是目前；现在的状况，而且自有新文化运动以来便很普遍的现象。

中国的社会的封建底幻梦是被资本帝国主义的大炮冲破了的。中国的文化的封建底幻梦也是在帝国主义的洋枪的威力之下逼倒了台。中国人借着资本主义的大炮来革旧社会的命，也借了帝国主义的 Ink① 来革自己的旧文化的命。枪炮是输入的，Ink 也是运来的，它的生产，都不是出自自己的旧有地盘上建立的工场，于是这枪炮，这 Ink，走进来竟是一个陌生人，与一切格格不入。自然，由于它的爆发的本性，也发挥过了不少破坏底威力，但破坏尽管破坏，由于旧的地盘为陌生人所不能安住，新的萌芽就老是不能蓬勃起来。不但不能蓬勃，反而常被逼着行三跪九叩礼，戴上翎尾，穿起朝服。因之，枪炮就变成了封建军阀的更好的利器，普列汉诺夫之流也成为洋翰林们更好的经典。

赛先生 (Science) 被用来整理国故，德先生 (Democracy) 被用来升官发财，这是老早的事了。现在，普列汉诺夫先生又被躲

---

① “Ink”，英文墨水一词——编者。

在亭子间里的才子们拿出写稿子卖钱。然而，八股尽是八股，除却给“读书人”作赚钱的手段外，有什么用处呢？文化运动的意义在哪里，“言论”的意义在哪里？如果仅只以秀才举人们的肚皮问题为标准，那用不着新文化，文庙里的冷猪头肉便尽够了！

自然，现在是“孔教”已被废止，文庙，在很多地方，是改作了“民众”图书馆或“民众”博物院，似乎那冷猪头肉是吃不到的样子了。虽如此，眼看着目前这大有人在提倡吃素念佛尊禹尊尧的时势，令人不禁深信这一句名言：“在任何特权的宗教都不存在的地方，宗教才实践底地普遍化起来”之真实，令人马上觉到许多新的、旧的、洋的、土的、反动的、革命的，各色各样的“教”，是在废止了“孔教”的中国的地盘上不断地会粹着、辐辏着。

（二）话说得有点不庄重，也太悲观了。世界上的事，有时好像是很令人悲观，但也有不必这样悲观另一面，然而这不是指洋秀才的。

问题是，革命以及新文化的发生，其原因，并不单单是外面的资本主义要素（大炮、Ink 等）的攻入。中国社会内部的自己发展之必然性是其主导底力，而外因都不过为偶然底契机之一。单单依恃着洋八股、洋枪炮、赛先生、德先生，要摧毁这旧的废物而革新一切，是不可能的。旧八股即是专给秀才们作升官发财的手段，新八股拿到洋翰林的手里仍是至多只足以饱一饱个人的肚皮，其无用是一样的。这问题，不在于八股的新旧，而在于秀才举人阶级之仍然存在。

一切都是社会的人的问题，“言论是人类中间的行动”（黑格尔），文化是人们的武器。问题是什么人在使用这武器和谁是真能使用新的武器的人们。

中国有这样的人么？有的！文化运动正和树木一样，不能从

无根之处生出，因此它必有主人。虽然武器是外来，主人却生长于发展中的中国社会之内部。这是谁？况且不说。但决不是那洋翰林、新秀才之流，秀才只会弄八股，任何东西到他们手里都只会成为八股，他们使用着的不是武器。

（三）现在把谈话缩小到做文章这一方面来说吧。

洋八股式的文章，第一件触目的事，便是引证的宏博。只是引证，充满了几乎全部的篇幅，自己的话却没有一块地方存在。你如此说时，他便辩驳道：据密士特某多克特某云不是这样；你讲他所说的是不合理时，他便说：多克特某也这样说了，为什么不合理呢？究竟真的合理不合理，他以为可以不必管，只要是多克特某讲过的，便行了。——这是洋八股的一般的特征。

枪炮的输入，是给中国人来施放；Ink 的输入，是要拿来写中国字。拿到中国来施放时，要看清在中国的施放对象。用来写中国字时，要顾虑着怎样写得像。我们不反对把多克特某某的话拿来引用，“他山之石”常有裨益于自己的“玉”。然而引用他人的话是为的要解决自己的问题，因此也得以自己的问题为基调，对自己这一方面的深思熟虑是最必要的。能够这样做，那么，一切引用就如“画龙点睛”，立地可以将内部的真，内部的“神”，活龙活现地透射出来。洋八股却不这样的。因为不是在自己的内部经过溶化，无论看着好像无所不包容，无所不知晓的样子，实际上只是一团团消化不良的积食罢了。

（四）特地要声明一下：大炮与 Ink 的比喻不是自己的发明，是借用了拿破仑的感想录：——“大炮杀了封建社会，Ink 杀着今日的社会组织。”Lenin① 特在《哲学笔记》上摘录着这句话，而且

① “Lenin”，英文“列宁”的名字——编者。

还在下面加了一个引号，写着："注意"。

值得注意的不是Ink本身，而是被人们使用着的Ink。在人们的使用之下，Ink才发挥出莫大的威力，这威力连盖世的大英雄也不能不承认了。

"英雄所见略同"，亚历山大征服希腊之前，曾说："希腊不足畏，只畏Demostenes① 的雄辩。"这与拿破仑的感想有同种意味。

Ink，雄辩、言论，是真正的大英雄之所畏惧的。一切物质上的有权势者，也一样地惧怕言论。世界上会流行着文字狱，文字的杀身之祸，就是如此。但这决不是洋翰林们的Ink，那是反而可以借来升官发财，与这令人倒霉的Ink恰恰相反。

（原载《中华日报》6月9、11日）

① "Demostnenes"英文古希腊演说家——编者。

中国戏剧与武生

(1933.6)

自己对于中国戏全然是门外汉。虽然梅兰芳之流到上海来时，便震于“世界”底大名，而不能不将惟一撑面子的外衣送进当铺，换几角钱到天蟾舞台的虎口似的大门内去买一张最低价面又最高等（所谓最高等者是因为坐位在最高处，高到使近视眼看不见而又听不见舞台上的一切!）的入座券。而且就这样的事也只有过一两次，大世界天韵楼等处的清唱，以及别的次等舞台的次等角色是几乎全来领教过的。以这样一个浅尝的资格来谈论中国戏，无疑地要将内行人笑死！然题目已定，而且有话要说，也就顾不得这些。

记得孙中山先生死后，有外国人批评说，中国人而得世界知名者只有孙逸仙与梅兰芳，可是生存着的中国人，在外国人心中，惟一的只是梅博士了。然在中国本国，据老于听戏的人说，梅伶的芳名固足以压盖全国，仍不及小楼的威望之高。现在只有三位名角鼎立在全国剧坛的高峰之顶，而三位之中，又要数杨小楼为第一，这是不是真实，门外汉自然不敢遽断，但一般的道听途说皆是如此，只好据为真实，若确可据为真实，那么，自己的议论便不是空发的。

谁都知道杨小楼扮演的是武生的角色，而被扮作武生的人物，大抵是刚直、英勇、不狡猾（也不见得粗鲁蠢笨）、不贪小利，而又能忠君爱国，一心一意只想立点功名，一句话，是一个纯粹的

英雄。这样的英雄，以薛仁贵为最高的典型；这一种人，在史书上的位置似乎并不算最高，而在民间传说、民间小说里，则其是口传不绝的。以自己幼年时候的记忆来说，孔子、孟子的印象并没有薛仁贵来得深。我们不愿给私塾的八股先生逼着去读子曰诗云，都很高兴听家里的当差女仆们讲“征东传”。而这英雄，其所以成为人们心目中的英雄者还不仅仅因为他们只是英雄，更因为这样一种顶天立地的人物，最初总有一般悲凉凄惨的生活史，令人们替他流泪、叹息，终于，又因为他们英雄的气魄，将一切促成他从来的悲哀痛苦的环境打破了，于是成就了功名，达到生平的目的，于是又使人们为他们羡慕不已。

这样的一种英雄生活史，在薛仁贵的一生里可以算得最完满的，此外如黄天霸之流，虽也有许多类似的苦难，但似乎总没有薛仁贵来得委婉曲折，来得凄苦卓越，因此，民间小说除却《三国演义》、《水浒》之外，似乎就要让“征东传”最流行了。薛仁贵的事件好像是武生戏中最有名而最常见的戏，而他的许多有名的戏中，又以那在他生活史中最令人酸鼻的“独木关”（?）一般成为武生戏中最典型的脚本。

然薛仁贵的事不只民间流传得很广，便是在那天子所居的朝廷里也似乎为人人所赞赏，虽然自己不幸生得太迟，无法知道帝政时代的朝廷内事，但据人说慈禧太后等人非常爱看武戏，而杨小楼便是太后最赏识的，可以知道朝廷里面薛仁贵的势力也不下于在庶人百姓之中。

这朝野一致地赞仰着的英雄，我觉得，不是在我们生活于其中的现世界里所能找到的。我们现在看见那被法西斯主义者看做救星的希特勒等必然地为全世界无产阶级所鄙视，而无产阶级的英雄们又为资产阶级所咒骂。我们现在看不见面面光的英雄能赢

得朝野一致的欢心如薛仁贵者。

然则，薛仁贵真的是民众的英雄吗？还是朝廷的英雄？

我们知道薛仁贵最令人赞服的是他那带痴的胸中有一个忠心。除却一心一意为君主买力企图上方大发慈悲赐予一点功名之外，无丝毫邪念，然好事多磨，偏偏军队里的权势又完全握在阴谋家张士贵的手里，将仁贵用性命拼来的战功全然据为己有，皇帝的天聪，是被遮瞒了，不曾知道有那么一个了不得的白袍小将，使得他老是做伙头军，天天要造饭给大家吃，盖世的英雄而为小人所压制，人世的悲哀可以想见了，“独木关”里便是歌吟这一段英雄的苦闷。

然奸邪没有杀得了忠仁，薛仁贵效尽了犬马之劳，终于给皇上看见他的功绩了，结果是张士贵的失败，英雄的成功。人们于是羡慕薛仁贵荣耀的成功，然同时，还感谢那皇帝的聪明，感谢皇上不曾给张士贵将仁贵逼死。人们从薛仁贵的故事里，觉得皇帝都是好的，朝廷有时会压迫英雄，压迫人民，这不是皇上之过，是因为小人当朝，一时地将太阳遮蔽了，一旦天聪开朗起来，将云雾冲开了的时候，万民都有沐浴于圣泽之中的机会。

薛仁贵的故事告诉一切民间的人，我们不要厌恶当局有时会压迫我们，我们只管老老实实地尽力忠君，天子在上，终有一天会看见我们的诚意的。苦难是终有上帝来救的。

这样一来，薛仁贵不单只是最大的英雄，而且也是最老实的奴隶，他的生活史成了奴隶的福音，一切作为奴隶的封建制下之民众，都羡慕他，希望着能如他。民众们都传诵着关于他的福音。

在朝廷里的人们看来，薛仁贵也与其说是英雄，勿宁说是最忠的忠仆，朝廷里的人也自然爱这样的忠仆，对于他的生活前段的痛苦，也予以同情，武生戏为慈禧太后所赏识，不是偶然的。

庶人百姓们羡慕这奴隶底英雄，朝廷里的人们爱这奴隶底英雄。于是忠仆成为建封意德沃罗基中之善者。

从门外汉来看，杨小楼之成为中国戏的最高峰，不见得是硬邦邦的技艺在最高峰，却因为他是扮的武生，而武生是典型的封建社会的人品之最高峰，杨小楼是因他所扮演的人而特别被抬高声价了，虽然技艺之妙也是不能否认的。

很多中国人现在还爱听旧戏，薛仁贵的印象还在大家的头脑里念念不忘，因此人们还常常要为杨小楼花钱，这表明，封建意识现在还未离开了我们。

然不只中国，现在全世界都是“世运逆行”了。因此，“武士”的剑剧就在日本也是很流行的。

（原载《中华日报》1933年6月15、17日）

进化论与真凭实据

——“用真凭实据来答复进化论者”的批判

(1933.7)

一、进化论的遭难

进化论在前世纪中叶，可算是欧美资本主义国家的宠儿，到20世纪来，宠爱便渐渐失去了。在突飞猛进发育成长中的那时的新兴阶级，曾把它当做了锐利的武器，向老朽的僧侣贵族封建势力作最后的猛攻。“你的祖先是那猿猴么?”一个英国的主教向赫胥黎讽刺地问时，赫胥黎勇敢地回答说:“是的，承认了自己的祖先是猿猴并不算什么羞耻，那用种种伪善的言词来蒙蔽了宇宙真理的行为，才是奇耻大辱!”在万人的欢呼之下，赫胥黎的辩论胜利了。那时的资产阶级是要真理的，他们反对种种的欺瞒、压制和不自由；赫胥黎正是他们科学方面的代言人，受他们的拥戴，在他们的拥戴之中获得了成功。

科学的胜利不是偶然的，它是人类的社会底实践之果实。历史的发展产生了科学的真理，历史底确立了科学的地位。随着新兴资产阶级之强化，进化论奏起了凯旋之歌。从19世纪中叶以来，谁也不会再怀疑种族变化的事实，在科学的领域内它已占据了确固的宝座了。但，人类固然希望着真理，科学固然要求着真理，而在社会里，支配阶级却不一定爱真理。生物进化的学说一度地蓬

勃起来，一度地给万人都认识清楚了以后，接着便遭遇到历史上它该要遭遇的劫难：因为它暴露了宇宙的真实底法则，那脸上深蒙着假面具的社会底支配者们就害怕起来了。他们希望一切都是永久的稳定，它却指示出宇宙是变动的，种族是进化的，他们要的是尊严、秩序，它却说明人的祖先也是禽兽，并不那么尊严。当资产阶级还是被压制者而在封建势力之下挣扎着时，他们利用进化论去打倒封建贵族的尊严，去破坏那特权制的不平等的秩序。而当这一种秩序被他们破坏了以后，他们又在私有财产的基础上建立起另一种表面上好像平等的秩序，——即资本主义底秩序——这种秩序既是以表面的权利的平等掩蔽了本质上的另一种不平等，——即剩余价值的剥削——而且为着自身的利害，他们不能不将这不平等维持下去，不能不反对变革，于是，对于这成功了的资产者层，进化论又成为忌物了！曾经是自己对他人的反击的武器，现在却是他人向自己攻击的武器了；它曾经被用来否定了别人，现在则用者也要被它否定了。因此，在 19 世纪末尤其是 20 世纪以来，我们开始听见了对于科学底进化论的反对声。

但这反对是从哪里来的？以什么方式进行着的？科学底进化论在这些反对声中真被打倒了么？没有！在科学的领域里它的宝座已丝毫不能动摇，除却枝叶的问题外，真理的存在是已稳固了的。今日，在欧美各国，或日本，再没有一个生物学家能够拿出充分的理由，拿出破天荒的“真凭实据”，出来说一声生物界里绝对没有变异和进化。生物学家分头地向着各特殊的领域内去研究，他们研究生物的化石，研究发生学，研究动物地理学，研究血清学。……不期然而然地竟异途同归，所得到的都是对于进化论的积极的证据。然则对于进化论的反对之声是怎样才能兴起来的？我们所知道的，除却一些无理取闹的人外，在科学的领域内，谁也

还没有这么一种能力来积极的打倒进化论。在科学的领域之外，那倒是有两种方式，进行着摧毁的工作。其一，是在美国，用政治的武力施行压迫；其二，在许多的资本主义国家，例如法国的柏克森，从哲学上给以一种歪曲。

美国的国家历史，建立还不到二百年，一开始，她便是民主底共和国，这一个资本主义国家，诞生在良好的境地，比别的资本主义国家发育得更快，发展得更高。别的资本主义国家都有着千数年或几百年的历史，都是从封建社会里破壳而出的。而美国的资本主义却是直接在亚美利加建立起来。美国人可以相信自己的国土不是进化底，而是永久底。他们可以因着自国的特殊性和优越性而傲然睨视一切。——这便是美国支配阶层仇视进化论的重要原因之一。仇视固然是仇视，真理的存在依然如故，美国不在学理上给进化论以任何有力的反驳，即使有，也不过道德底律令，说祖先是猿猴为人类的耻辱。对于这侮辱了人类尊严的进化学说，或更正确地说，对于这有伤美国资产阶层的面子的进化学说，美国的政府是不能不以权力来制止的。因此，我们看不见正当的学理上的论争，只看见许多讲授进化论的学者教师们被监禁，被罚款。

在欧洲，进化论的初期的勃兴造成了唯物论，有名的海克尔(Haeckel)的一元论哲学，是其最显著者。渐渐地，支配阶层感觉到唯物论之可怕了。德国加特力教会的主教魏尔萧(Virchow)与海克尔论争的时候曾说："唯物论与社会主义是一致的，所以我们要反对。"海克尔听了也惶惑起来，终于自己辩护道："我的一元论不是唯物论，而是唯物论+唯理论。"也不是社会主义，唯物论不一定都是"社会主义"。然而，不管海克尔怎样辩护，唯物论这东西，为支配阶层所惧怕是毫无疑义的了。因此，后来欧洲的布

尔乔亚学者对于进化论所做的事情是，努力使其不要引出唯物论的结论，努力使进化论成为唯心论。而这一切事业就是他们的哲学者柏克森、杜里舒之流所担当的任务，他们唯心地说明着生物的进化只是“生机”、“生命”之类的精神要素的流动变化，不是物质上的种族之进化。

资本主义好像那中古时代的魔术师，他用魔法将恶魔叫唤出来，却没有办法将这恶魔消灭，结果倒受恶魔支配，恶魔竟成了使他破灭的原因。科学底进化论应着资产阶层的需要而确立起来，于是就这样确立着不能动摇，他们用权力的压制，用哲学底歪曲想消灭它，它却兀自在科学底王座上安稳地坐着。然在此也可以知道欧美的资产阶级究竟是比较聪明有为的，他们还不至于妄用自以为真凭实据的“证据”去到科学的殿堂里将自己的脑袋拿到石头上硬碰；没有碰得动的可能时他们还不肯乱来。

反过来看我们中国这什么都是一无所有的科学界，非进化论的“真凭实据”竟轻易地出现了。学问拿到中国来骇人本来是很容易的，所以人们只要对所谓的“偶像”攻击上三言两语便可以成家成门。记得去年某老曾在几百字的杂谈里煞有介事地大骂达尔文胡说，好像达尔文马上便可以打倒一般，那时，看起来还觉得好笑。如今又看见有人拿出了“真凭实据”，才晓得并不是可以“一笑置之”的玩意儿，因为现在中国仍然活着许多勇敢的阿Q!

二、自然发生的发明还是发迷?

自己虽然不是专家，但对于普通的生物学也有过研究。虽然不曾从欧洲到北海“足足研究了三个年头”，“经了一千余次的校对试验”，但也曾从事过种种试验，而且知道巴斯德（Pasteur）的种子说是几十年研究的结果，并非信口乱谈的事。自然，对于巴

斯德本人的研究自己没有亲身体验过，又不是专家，要借着书本上的知识和普通的实验来对他人的主张妄置可否，从严格的科学底态度说来是不能令人满意的。但纵然充分的积极的证明现在还没有，消极方面，对于罗广庭博士在《东方杂志》三十卷八号发表的所谓“真凭实据”，是可以有十分的正当权利去指摘它的非科学的粗忽、夸大、不合理的。以欧美生物学的研究态度之谨严，实验设备之完全，尚且没有人敢于说“生物之自然发生”已有了发明，尚且没有人轻易出来对科学底进化论作正式的否定。(自然进化论学者间，在枝叶问题上意见分歧没有定论，是不能否认的，但这不能损伤进化的本身。)而在我们贫弱的中国竟发见其人了，这不是惊天动地的事么？但这惊天动地的事情实际也只足够看看觉得惊动一下而已，并非大了不起。以自己非专门的浅陋的知识，已不难提出有力的反驳。

首先请注意罗先生惟一的用以自豪的所谓“生物自然发生之发明”。据罗先生所说，任何生物，都是从非生物里直接发生，小至单细胞的生物，大至人类猿猴，无一不是直接生出，决非进化而来的。这惟一的理由，就是罗先生已在试验管里成功了生物自然发生的发明。说是在试验管里，装入完全消毒的培养基，“经过二三星期的变化，管内即自然发生各种小生物”，渐渐构成“小植物”和“美观的小虫”。久已被科学界打倒了的17世纪某僧侣所谓米袋内可以自然发生老鼠的言论，现在竟又复活了。所不同的，米袋太大，又不严密，也许一时人不注意，会给那么大的老鼠偷钻进去；而罗先生的试验管，大老鼠是无法钻进去的，所以只产生小动植物。自己对于罗先生的《生物自然发生之发明》一书不幸并不曾荣获一观，对罗先生的试验也未曾亲自追随领教。有人也许要说：未得亲眼看见，便不应当妄加非议。但，因为我从生

以来没有见过鬼，我便不应该反对有鬼论么？罗先生的几千字的大论文，使人觉得太荒诞无稽，不是也当反驳一下的么？

先检讨罗先生的研究方法。科学方法最主要的自然是实验。实验的目的是怎样，凡有科学常识的人都懂得：因为普通的自然现象太复杂，太混乱了，在这里，我们研究观察时所要注意的对象常被搅扰，要排除一切搅扰，将对象弄成纯粹的对象，那就需要实验。这样，实验有两个要件：第一，要精密，使所要排除的一切全被排除；第二，要从种种方面改造对象，使所观察的得从可能的一切方面被证实，使对象有任人驱使自如的可能性。从第一要件说，例如加里略（Galillo）的物体下落之实验，把铜片鸡毛放在真空管里，使空气的阻力作用失去，结果证明一切物体下落的加速度都是同样的。从第二要件说，例如加里略不只在真空管里，又到比撤斜塔上去实验，而证实就在空气里任何物体的下落也是一致。用这两个要件来检讨罗广庭博士的实验，看是否能满足我们？就排除的精密方面来说，我们知道巴斯德曾以严密的消毒排除了种子而得到生物非自然发生的结果。现在罗先生自称也是精密的，却得到相反的结果。罗先生的消毒真是严密的么？没有亲眼见过，单凭文字上所写着的那些不够评判的。据自己的研究，倘消毒真是严密了，不要说两三星期，就经过二三十星期也不会发生任何小动植物。当然，在这种场合里，试验管内未尝不会有一些“美观的”现象发生，那只是：“试验管内的挥发物质所挥发的气体凝集于试管壁上而成水点，由水点而渐成小粒，复由淡黄而变成深黄的颜色。”仅此而已！再下去，说“这些小粒有些可产出枝干而成小植物”，那就全然荒诞已极了，自然，那消毒物质凝集而成树枝状者是有的；那蛋白的培养基之细粒有时表现一种类似生物的蠕动者是有的，然而非生物常常有生物状蠕动，这是凡研

究化学的人，都不会不知道的。如果把这些蠕动状的非生物当做了小动植物，那就是全然没有化学常识！而况，对于这试验管内容物的活动状况之检查，是隔着一层试管壁的显微镜观察，这一种检查看见的研究正确与否也是有疑问的。因此，我希望罗先生不要以三千次以上粗忽的“校对实验”为满足，应该再注意着消毒得更严密一点，再学着去检查得更仔细一点。

又看，罗先生的实验是否能如第二要件将对象随意改造，而把事件作多方面的证明？罗先生既然相信各种生物能在试管里自然发生，又相信相似的环境里发生相似的动植物，相异的环境也发生相异的。这，单凭就试验管里静观所得的现象足以保证确实的么？静观是不够的！真的认识须从能动地改造自然的实践之中获得！我们不能仅仅观察试管中的培养基的现象之种种，要证实我们所相信的，还要经过别样一种程序：譬如罗先生既以为全无寄生虫的兔“养在铁笼内”，它的“嘴唇即可由脱落的表皮，渐变为小粒，集合而成一种疥虫或卵，经过数星期的变化，方可活动”。那么，就请罗先生将这些“表皮”装到试验管里，加上培养基，消一消毒看罢，究竟会不会发生“疥虫”？为什么罗先生不这样做呢？若说“离开兔身后”，“因其再不能继续吸收附近的小粒了”，“此成虫将停止增长”，那么，何妨多弄些“表皮”进试管去，不是就可以多有一些小粒可以吸收了么？为什么罗先生不会这样做？须知“养在铁笼里”的活兔，不比在试管里的消毒物，纵使它身上真的全然没有寄生虫，难保不会从外界空气里或什么地方将疥虫传到身上？“养在铁笼里”是不足以据为实验的，把这竟要算作根据，简直是胡说八道！罗先生的“试管”既不能适用于兔唇，他的实验方法之贫弱、幼稚、无用……是不必说的了。

除却实验之外，对于当前的现象之解释，也是科学研究的一

主要要素。这关乎科学家的洞察力和思索力的准确与否是很大的。科学家之是否有着头脑，就可以由这一点看出。罗先生相信相似的环境里发生相似的生物，环境变了，生物也便变化而成别种的。为什么，罗先生的文章从头到脚也不曾给过我们一个老实负责任的说明。只举了几个“试管”外的例子，如“疥虫离开兔身后即停止增长”，或“将既成之虫与垢质置于他处，则再自然构成他种生物”，或“某物质在适当的环境里逐渐变化而构成蛆，数日后，即化为蛹，再变成蝇”。他不管“垢质”之中必有“他种生物”的种子，而以为那是疥虫变成；他不管腐肉上和粪坑里每日成千万的苍蝇飞来飞去的在干什么，而以为蛆是“某物质”自然“构成”的。这样一来，疥虫和“他种生物”固然是自然发生的了，蛆也是自然发生的而非从卵孵化而来的了。一切任何小动物，都是偶然的适当环境之产物。其实，推而言之，就是大到人类，也何尝不可以照着罗先生的理论说：人是从子宫里自然发生的，并非精虫卵子之结合。然罗先生偏没有这样说，却承认现在的人类之产生都是生殖的，只有远古的我们之祖先是来自自然发生。可见罗先生并未彻底！

罗先生相信一切生物之自然发生，因此也相信蝇之自然发生。可是，难得罗先生读遍了 Aristotle、Descartes、Kant 和 Hegel，竟以一生物专家而忘却了一世纪前对于蝇的自然发生已有强力的反对证据了：把腐肉空放着，曾发生肉蝇的蛆在肉里，把腐肉用细网密封着，肉蝇的蛆便生在网上而不在腐肉里。肉里也许有“某物质”，网上却不会有呀，为什么现在却生在网上呢？更进一步说，腐肉的“环境”与网的“环境”是绝不相同的，如何两者上面都可以生出同样的肉蝇蛆呢？这一个实验，在百年前已证实肉蝇蛆是来自蝇卵了。罗先生竟闭着眼睛又瞎说一番。这不但证明罗先

生的实验之不够，也暴露他的知识之谫陋！

凡生物的发育成长，都需要适宜的环境，这是不能否认的。在这里，环境只作为助力，不是生物发生的主因。春天的温暖使树木的嫩芽苏醒起来，谁能说嫩芽便是温暖所变成？而罗先生的解释，彻底起来，竟可以达到这样的结论了。但欲尽科学的能事者，并不在于怎样怎样地作空口的说明，还要讲一讲为什么？还要解决实际上是否真能这样做？倘若真的可以承认一切生物皆自然发生了，科学就要求将这自然发生的一切程序及变化情形一件件地解析出来，让人们可以依着这解析的结果将这自然发生的现象以人力随意促成，囫囵吞枣的说明是不能成立于科学的圣地里的。科学的大敌莫过于含混不清。我们的罗先生却正是给了我们这样一碗烂云吞！

三、进化论与自然发生说

以为发明了生物之自然发生，将种子说攻破，于是罗先生就梦想着打倒进化论了。种子说是种子说，进化论是进化论，攻破了种子说未见得一定会把整个进化论推翻，而罗先生竟把两者的关联看得同铁铸定了的一般坚牢，这又是阿 Q 的喜剧之一！

一个进化论者，他从研究的结果，证实了生物是经过了几千万年的演变，渐渐地由简单而复杂，以至达到了能适应于今日的地球状况之种种体制。将他所证实的科学理论作彻底的推论，就可以相信；愈是很久的过去，生物体的体制愈更简单，因此，必有一个最早的时候，那时生物极其简单，简单到仅仅与一种非生物的蛋白质没有多大分别。或是说：最初由无机物在适宜的环境下化合而成蛋白质，这蛋白质的细粒开始了简单的生活状况，于是生物就此发生。这就是在今日的惟一合理的自然发生说，与罗

先生的十六七世纪式的自然发生说是绝不相同的。今日的化学家们，有不少人努力于从无机物制造有机物，或制造最简单的生活物。制造蛋白质的目的是达到了，制造生物的事业却尚未成功。把死物弄成生物，这创造的事业，不是那么轻易地可以让罗先生之流也能随便做到的。但成功虽未成功，一谈到进化论，思想彻底的科学家就不能不相信生物自然发生之可能，相信最初生物是来自无机物。在这一种意义上的生物自然发生果尔真的发明了的话（即制造简单的蛋白生物），那不但不像罗先生所说的，会攻破了种子说又推翻了进化论，反而给进化论一更硬实的佐证。

罗先生自己也说："生物的发生决不像工厂里所制的物品那样简单，将原料倾入模型里就成功的，必须有相当的程序方可。"可是他自己却把自然发生看得简单到比最愚蠢的头脑所见的还更简单了。好像有了那么一个神秘莫测的"环境"，不论人类呀，狮虎呀，一切虫鱼鸟兽马上在短时期内便可以获得五脏六腑而出现，用不着什么生殖，用不着精虫卵子。要问为什么？我们的罗先生是不负责任的。生物的发生真是这样简单么？种子说真可以一下便被罗先生打倒了么，罗先生自己也不见得敢于全然放弃了种子说，目前的种子现象之存在非罗先生所敢于否认。所以他又说："生物发生后即有生殖能力者，即可生殖子孙。"既然可以自然发生了，为什么又要多事来有生殖能力呢？这，罗先生也不负责解释的。既有生殖，而生子孙，不是便可以有进化的现象了么？因为他说"无论环境如何变迁"时，也承认"形态性质虽略有变异"了。须知这所谓的"略有变异"，最低限度也得是达尔文所谓的"彷徨变异"，而达尔文的进化论，便是建筑在这些微的变异上的。譬如，（达尔文的例子）非洲某岛上的一种蝗虫它们的翅生得长短不一（这无疑问是很"略"的"形态"上的变异了）。长的，飞得高，被

海风吹入水里死灭了；短的，不能飞，便生存在世界上。结果，能飞的蝗的种族变成了不能飞的种族，这不是“略有”的变异所造成的进化现象么？所以，即使退到万万步，假定罗先生所“发明”的自然发生是事实了，也还没有充分理由来反对变异和进化的现象。要反对进化论，除非请罗先生扑灭了那作为生殖基础的一切种子，除非叫生物的一切子孙都要照着它们父母的“模型”丝毫不动原样地铸造出来！

这样，种子说，自然发生说，这两件事并不互相对立得那么厉害，好像真有关于进化论学说的生死似的。纵然重新承认了一世纪前已被打倒的僧侣式的罗先生之自然发生说，也无法推翻变异和进化，也没法子否定现在普遍在一切生物界的生殖种子之存在。而那为罗先生所反对的，坚信着种子说的进化论者，也不见得就全然反对生物在最初最单纯的时期可以自然发生的言论。正是那真正的进化论者，才能正确引导我们达到一种正确的自然发生之真理，为罗先生者流所梦想不到的。进化论更确证了物质发展的辩证法的法则，告诉我们质的突变之真理：非生物的化学变化达到蛋白质的阶段，便从依环境的变化而变化的死物，变作能动地变化环境以保持自己的活物。而一成了活物之后，它便因着由突变得来的质的特殊性而进行自己的特殊的运动变化，这就是分裂、出芽、交配等等方式的繁殖，这是非生物所没有。而繁殖的作用，在久远的生物史上构成了进化现象。所以，自然发生是生物的端初，而进化是生物的发展。其端初，是化学现象，其发展，却是生物自己的生物现象。罗先生要抹杀进化，将一切都用自然发生来解释；也就是要把生物现象还原于化学现象，把高度的复杂的还原于低级的简单的。这使我们联想到机械论底唯物论者。自然，比较那外国的机械论者，罗先生之浅薄，是连提也提

不上口的!

四、进化论之失据或并未失据

我们已说明了罗先生的“真凭实据”是有着多大可靠性的真凭实据了。我们已知道罗先生惟一非常引为自得的自然发生之实验或“发明”是那么荒诞贫弱的东西。罗先生以他这仅仅的惟一的“发明”为依据，便高张旗鼓，汹汹然要从各方面对进化论大举进攻。他进攻的范围是很广泛的，涉及了血清学、解剖学、分类学、胎生学、化石学等等。但他的真凭实据并没有普及于这广泛的领域里，只局限在“试管”之内，因此，那立论之空洞，牵强，无系统以及武断的地方是尽量地裸露出来了的。

要解明这一切，先得介绍一点常识底进化论，因为罗先生的立论是连这一点已经不能动摇了的常识也没有关照到的。谁也不能否认一切成长的生物都能实行一种的生殖作用以传播其种族，被生殖出来的生物，称为生殖者的后代。后代与其前代的关系，有着如次的矛盾底倾向，第一是类似，狗的后代总是狗，人的后代决不会是猫；其次是变异，后代的生物比较前代多少总有点不同，不是毛色相异，便是大小有别。前面举过的蝗翅之长短不一便是一例。这变异中又有突变和渐变的分别，对于进化，突变是主因呢？还是渐变为主因呢？生物学家的议论还没有一致；但变异总是有的，而变异为进化的枢纽也是没有疑义的，生物的后代获得了变异，这变异，与生物生存所在的环境必然发生一定的适应关系。这适应，是于生存有益呢？还是有害？还是无益也无害，是没有一定的。有益了，那生物便生存下去；有害了便被淘汰；无益也无害时，那生物也不妨保持着这一种变异而继续生存。这便是天择说的概略。这里告诉我们一件重要的事：进化论里所说的

生物现象并不是合目的的现象，生物的变异常常可以是无用，甚至于有害的。有害的，便使生物被淘汰消灭了，因此表面看来好像生物的一切器官都是依着某种有用的目的才生出来的。合目的现象只是进化的结果，不是进化的原因。罗先生竟没有这一点常识；竟以为进化论者是主张一切变异皆有用，因此要问："如果要说生物的器官，一定要有用才发生的话，女子的处女膜有什么用处呢？"以为这样一来，便可以窘着进化论者了。其实进化论者很可以坦然的答说："处女膜是人类从爬行变为全然直立步行时所获得的一种突变，这一种突变虽然无用，并不妨害生存，所以仍保持着了。"是的，如罗先生所说，南美洲的土人非常厌恶处女膜；女婴出生时便有用手指将它弄破。然处女膜虽遭厌恶，有处女膜的女子并不会连带着也遭厌恶；因此，处女膜虽被弄破，有处女膜的女子并不于是乎被杀身，因此也不会被淘汰，有处女膜的女子不被淘汰，处女膜也当然不会"随人的喜欢厌恶，有用，无用等"而保存或消灭的了。除非凡有处女膜的女子都被杀，或因了处女膜的缘故而不能生存，只留下那处女膜很小的甚至于没有的女子，除非这样，处女膜的淘汰是不可能的。这譬如栽种苹果，希望将种子改良，使苹果结得大些，我们的方法，不是将小的苹果摘去，只让大的结果就能达到目的，却要将一切结实较小的整株苹果树都拔去不用，尽可能地以大实的果树作为传播的种子，才能渐渐成功的。单只弄破处女膜而不曾杀死有处女膜的女子，自然，处女膜便不会轻易消灭的。

这样，进化是以生物自身的变异与其环境方面的适应作用为导因。变异是生物的内的必然性，环境的选择是偶然性，必然性与偶然性的交互作用和交互渗透，构成进化的运动。进化的每件事都不是几千年中可以完成的，因为这是生物的广大的全种族血

肉与环境的斯战，生物并不能轻易地屈服于环境。纵使少有不适，只要不是致命的危害，生物仍能巧妙地设法防卫自己。罗先生问："人类有历史以来已有几千年了，谁见到某种生物的子孙不是属于某种生物的种类呢？"他不知道演变是数万年的事，要在人类的几千年历史——比较全生物史是短到无可言状的——里看见进化，这真是小学生的知识而已！

但，当环境发生激烈的变动时，进化的事实也以一种加速的形态而显现。就举罗先生所说的中生代末的例子罢。罗先生说那时代"发生了许多大动物，如龙类等，……到中生代末（白垩纪时），海陆起了变动，这些爬虫类繁殖的地方……先后被这水灾毁坏了，这些动物便因此而灭亡，现在的生物多是中生代以后才自然发生的"。罗先生竟说中生代只有大爬虫，中生代以后的生物在那里是一点痕迹也没有了。这是根据什么说的？据我所知，就是最初步之最初步的古生物学书里，也不敢说得这样简单！研究古生物学的人谁不晓得，在中生代，有一部分较小的爬虫，因为低而热的地方被大爬虫占了，便逃到较高较寒的高山上去居住，那时它们是弱者，然因此也获得了有利的条件，在高山上经过了久久的磨练淘汰，它们能耐寒了。于是海陆变动，冰河冲流，天气变寒，使大爬虫们都冻死饿死淹死了时，那小的独能生存。中生代以后，世界便成了它们的天下。这是古生物学者谁也承认的事实，而罗先生抛开不讲！是没有这点常识吗？还是有意歪曲事实？

这样，一生物的变种是否能够压倒了原来的种属而蓬勃兴起，环境的变动和选择是有着大作用的，设使中生代末没有海陆变动，大爬虫老是占据着世界，不让变种获得胜利，那么莫说几千年，就是几千年的十万倍也不容易看见进化。而罗先生不管环境有无变动选择，要求在人类史的几千年中看见进化，说："人人都是一身

四肢，都是直立走路的，自远古以至现代，谁见到人类能逃出这个范围呢?”其实，罗先生若把“远古”看做几千年，这里自然是看不见进化的；若把“远古”稍稍多弄得远一点，那就不一定了，研究人类学的人谁不晓得在60万年以前找不到现在人类的化石，那时算得人类的只是一种猿人。再推得远古一点，那就知道人类的祖先最初是与猿无异地在树上生活，不是“直立走路”的。一个冰期到来，将树木都冻死了，人猿不能不离开树木来到平地上生活，因为不像虎豹似的有锐利的爪牙，要在生存竞争中防卫自己，不能不经常利用两手把握木石作为武器，两手的应用既专，“直立走路”的纯粹习惯才因此养成，而头脑也跟着发达，于是渐渐完成人类的进化。这虽不是罗先生短促的几十年生涯所能看见，然而是古生物学者在研究中大家都看见了的。

罗先生大谈其古生物学，说地层内的生物化石因层而异，就证明每一层的生物都是自然发生的，他不知道每一地层代表地球上一次大变动，每次大变动都进行一次大淘汰，使旧种消灭，新种昂扬。化石学告诉我们，地层愈早的，那儿的生物体愈简单，地层愈接近现在，化石的体制愈复杂而生物的适应性愈高。从简单到复杂，从低等到高等，这化石中的井然有序的现象，不用进化，而用罗先生的偶然底自然发生说，怎样解释呢?

最有趣的是我们罗先生屡次屡次地要讲形式逻辑。罗先生说：“同出一个祖先的生物其器官的构造固然相同，而一个生物器官构造相同，未必是出于一个祖先。”这样给了一个大前提，于是就说Lamark的解剖研究，因为昆虫的器官相类似而“肯定昆虫类必由同一祖先渐次分化而来”是不合逻辑！自然，罗先生与别的姓罗的人未必是同出于一个祖父或曾祖父的，但因为几百年之内不是同宗，就能说两位罗先生未见得是从更远的同一祖先分化来的么?

罗先生在这里要讲逻辑，结果竟忘却“真凭实据”了。不，他并没有忘却，在这里，他又把那莫测高深的“试管”“举”出来了！

关于血统研究方面也需要说一说。罗先生晓得人类血统有四簇，这是不错的。所谓血液的四簇，清楚点说，是这样分类：即A簇，B簇，O簇，AB簇。属于A簇的人他的血可以注入A簇及O簇的人身内而不生任何危害；B簇的，可以注入B及O簇；O簇的，只能注入O簇；AB簇则可施给A、B、O及本簇任何一簇都可以保障安全。则血统的四簇，是最近医学家的重要发见。然而就是那发见的人，我们也不曾听见他们据此便要反对人类的进化，便要反对人类的祖先同出于猿类。因为这一发见并不能证实人类间有绝对不同的血统，只能说明某些人们血统关系比较亲密，或某些人们又较疏远一点。虽有A、B、O、AB四种，而O能普遍地接受，AB能普遍地施与，以这两簇为关键，亲疏虽有差异，然人类血液仍可以说是能于普遍相通，不像人类以外的动物血液，与人体完全丝毫不能相容。而且不仅此也，还有另一方面的血清研究，能够对进化论作积极证明的，却被我们看起来像是博通的罗先生放弃不顾了。（也许是罗先生不曾学到！）那就是“抗毒血清”的研究：把人的血清注入兔子或其他动物的身上，使兔子发生一时的病状，病状愈后兔的血清里便产生出能抵抗人血的物质。这一种兔的血清，就叫抗人血清。把抗人血清滴到人的血清里，便发生凝集反应，把抗人血清滴到人猿的血清里，也能发生反应，但少一点；若滴到普通猿类的血清里，反应更少；滴到狗的血清里，反应又比普通类更少。若用龟鳄等动物的血清来试验，那反应就几等于无，或完全没有，这试验，证明人猿与人类的血缘很相近，普通猿类便远些，而狗鳄之类是最远。而这试验所得的结果，与那古生物学、解剖学等等所得到的证据之秩序是相符合的，这不

期然而然的符合是偶然的吗？不，决不是偶然，这是生物必由进化而来的铁证！

挂一漏万地将罗先生论文的主要错误的方面说明了。罗先生的所谓“真凭实据”是怎样非科学的，可以看出一斑，我不愿再琐琐碎碎地浪费笔墨批评下去。但有不能已于言者，中国之可怜！正好像在军事上被无理横蛮的帝国主义节节进攻而政府没有一点办法一样，学术界上也常常受那强词夺理没有一点头脑者的欺凌。自《东方杂志》上登载出这一篇论文之后，几个月了还没有任何人出来说一个不字！所以，也就顾不得辞费，略为批评如右；使读者花费一点时间，实在是罪过得很！

（原载《正路》第1卷第2期，1933年7月20日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

直观主义与理知主义

——现代哲学的两大源流

(1933.9)

没有学过法文，不知道柏格森生命哲学里的直觉这字是不是可以与德文里的直观（Anschauung）相通用。但从柏格森应用时所给予的意义推测起来，直觉是和艺术鉴赏时所感受的那种直接底了悟状态相类同的，若说艺术鉴赏时的那种感受作用是一种直观，那么，直觉也就是一种直观。

柏格森哲学曾大大惊动了至少美、法两国的哲学界，说这是20世纪初头在哲学史上开始的新发见，在中国，也曾热闹了一时。记得有人称他的哲学是将人类的认识能力解放了，抛却了理知，而劈开直觉这一条新的知识的道路。但我以为这是崇拜者的过分夸大，以旁观者的态度看来，从理知之外去找认识之泉源者，在哲学史上算不得是柏格森开始的。每当社会达到一种崩溃混乱的状态时，对于现实生活感到不能有所把握的阶级底人们常以不信任理知为其哲学的表现。古代的没落时，我们看见新柏拉图的神秘主义，中古的末日也在意大利等地产生了许多同样的神秘主义者，他们要以个人的直接底灵感参见神光；这灵感（Ecstasy）可算得是直觉的某种意味上的变相，也即是一种的直观。在中国，战国的乱世生出了庄周，庄周虽然常被人拿来与老子并论，但既生在较迟的战国，自然有他的时代底特点，所谓“心斋”、“坐忘”，可

以说是庄子自己的认识修行法。在“坐忘”中，他看见万物的同一。他称赞惠施的“合异同”，然因为惠施拘于论理，而认为不满。这里，表明庄子也是不满于理智，却要在“心斋”里直接把握宇宙真理，这也是一种直观。佛学里的“禅宗”发生于怎样的时地，自己还没有考证过，但禅宗欲在坐禅中直接成悟，也要通过一种的直观。柏格森曾称说静坐的心地是有直觉存于其中的，那么，在柏格森之前，至少已有禅宗无疑地是发明过这直觉的认识法了。无论如何，直观底或近于直观底认识方法，不见得是柏格森所首创，而是自有哲学史以来便屡见不鲜的了。因此，提到人类认识的泉源的问题，我们便看见历史上有三种解答：感觉，理性，直观。或说认识来自感觉，或说认识来自理性，或说认识须以直观，由这三种的说法，历史上的许多哲学家一来一往地交相论战，几千年里，交织成五花八门的许许多多的流派。

在许许多多的流派之中，有着种种的对垒，就认识论说来，英国的经验派（以认识来自感觉的）和大陆的理性派的对立是最有名的，然通过了全部哲学史来作一个展望时，我们眼目中便看见更大的一个对垒，这就是理知主义和反理知主义的对垒。在理知主义这一方面，感觉论者和理性论者都包括在内，在反理知主义的那方，则以直观主义为其表率，其中虽有大同小异，不外都是要排除“混乱”的感觉，压抑着理性的推理活动，让空阔无涯的心海之中有直观的灵境浮现，所谓的直观，正是他们惟一的法宝。这反理智主义的哲学流派，屡次屡次地在哲学史上浮涌而出。他们耸立起来，总是遇到好像理知主义的认识论之航船已触到了“暗礁”弄得不能前进的时候，因此，每一崛起，总似乎占着莫大

的优势。文得尔班①（Windelband）的《西洋哲学史》特别将这种印象强烈地投给我们。他将哲学史当做人智的发展史，把这发展描述作几个大循环运动，每一循环都以理智底认识打破宗教迷妄为起点，以理知的发达及破产为中流，以非理知底直接认识力之发现为极顶。这样，人智发展的最高阶段不是理知，而是一种的直观。自然文得尔班的反理知和柏格森是有不同之处的。柏格森的直觉类似艺术鉴赏中的情绪的振动，而作为新康德主义者的文得尔班则是从康德的“实践理性”里取得了道德意志。这儿是以道德的至高底绝对律令管束着理知，那儿是以生命的洪流淹没了理知，法宝不同，作为反理知主义则是同一的，要在推理和感觉之外找直接底认识论的根据则是同一的。

这样，若据文得尔班所说，近代哲学是一到黑格尔，便达到了理知主义的顶点，同时也就是反理知主义的开始，此后的发展，便是人类对于推理和感觉的日甚一日的不信任。通过了叔本华的盲目底生活意志，通过了尼采的超人权力意志，到新康德派的先验底道德意志，一直线地进行着哲学界的意志的发展，其间，还有柏格森的创化流动底生命作为旁系，有詹姆士的心理学底情欲意志作为支流。“知”没有了，“情”和“意”占据了哲学的领域。虽然黑格尔之后，也出现了海尔巴脱（Herbart）的唯物论和海克尔（Haeckel）的称为“一元论”的唯物论（海克尔不愿将自己的哲学单单称作唯物论，宁愿称作一元论），但在文得尔班的眼里，不过是理知主义的回光返照。虽然这些唯物论的声浪也着实昂扬了一下，对于文得尔班，这只如一声声的丧钟，更强烈而沉痛地告示了死运的来临。尤其因为唯物论是唯物论，对于那非常重视

① 文得尔班，即文德尔班——编者。

意志精神而将唯物论认为是太朴素了的新康德主义者，唯物论是将人智卑俗化了，是哲学的堕落，理知主义而堕落到唯物论，就更足以证明理知主义之濒于死运了！至于除海克尔和海尔巴脱之外，那对于黑格尔的观念论底辩证法的体系作了一度的批判而建立起来的辩证法底唯物论，那直到今日，不像别的哲学体系一样总是有式微的日子，反而一天天地发扬光大起来，最近才更普遍地显示了自己的全能底威力的辩证法底唯物论，在文得尔班，那简直是等于乌有！文得尔班的《西洋哲学史》上是没有马克思的名字的，不，不只文得尔班，试一翻看现有的一切普通西洋哲学史，有几本是会提到关于辩证法唯物论的一字半句？本来，近数十年来的一切西洋哲学史的主要著述，直接间接都是在文得尔班的影响之下，不然就是黑格尔主义底哲学史，在哲学史的黑格尔与文得尔班这两大系统之下；一般地，唯物论是虽被看做哲学而却被轻视，特殊地，辩证法底唯物论是被看做非哲学而被否定了的。

自然，文得尔班的观察不能说是全无一点价值，不能说是全非事实。但这只是事实的一面，而且是被夸大了的一面。近代哲学确然是从黑格尔以后，便开始起反理知主义的发展，这发展，一直到目前仍是不见衰歇。柏格森、詹姆士的名字已听得令人讨厌了，现在好像谁也不愿提到他们，而在德国，又有狄尔泰(Dilthey)的存在论哲学的异军突起，在日本，作为狄尔泰的直系衣钵之传递者的有京都学派的西田（几太郎）哲学，影响极广泛的三木清哲学。但这并非真的异军突起，很多地方仍是祖述着柏格森的生命哲学的。日本的存在论者们，是和一般的柏格森的信徒同样地非常敬服柏格森的慧妙的文笔，说他能以充满着理知要素的言语文字，阐明了那难用理知底言语文字加以描述的生命之

直观的原理。说是生活、生命、存在这些东西，除却用生活、生命、存在的自身去直接体验之外，不能真正地加以把握；从感觉和理性所得到的认识只是游离于生命之上的表象底认识，理知主义的哲学因此被称为“表象哲学”。言语文字只能传达片段性的表象，却不能容载流动不断的生命。狄尔泰的“解释学”，还被存在论者们自已嫌其太重视语言文字这工具的解释功能而认为不满，不但狄尔泰，便是其他一切生之哲学者，总没有一人能全然跳脱表象认识的束缚。惟有柏格森，借存在论者之一的高山岩男的话来说，是可以除外的！

是的，果如文得尔班所说，近代哲学直到现在是有着一条反理智主义的潮流在滚滚地前进。狄尔泰虽然缺少柏格森的灵妙底言词，然不能否认他有种种地方是将柏格森的原理扩大了。柏格森只在生物学里找到他的根据，而狄尔泰却要从历史的实证底研究出发，并将黑格尔的辩证法也借来作“解释的武器”了。生之哲学是发展着，进步着的。然文得尔班竟没有看到，与生之哲学并行的，“卑俗的”唯物论竟也一天天地获得了更大的力量，在世界上更厉害地横行起来了。他以为人类的认识力今后将渐渐地生出了灵底翅翼，最后或能直行无阻地飞向天空的深处、远处、神秘处，却不料这灵底翅翼还在为肉底表象所束缚，而不能健全其生命底成长的时候，作为理知主义的表象认识之最高发展的辩证法唯物论，却已指导着被压迫者的物质底生命（不是神秘底灵底的生命），实行起震撼全球的运动来了。这样，今日的理知主义虽然为反理知主义者文得尔班的哲学史所否认，但事实上是谁也不能否认，理知主义现在正作为最高发展了的唯物论而健在着了。我们更看见，哲学到了黑格尔，并非理知主义的顶点，人类的认识在这里也未曾真的触到了“暗礁”，不，不但没有触着，反而从此

就要“百尺竿头，更进一步”地开始打破一切的暗礁，而这一切的暗礁一被打破了时，理知的航船就能顺利地达到现实的陆地。然而现代的反理知主义哲学家，他们是怕看现实的。近代社会的现实是逼迫着资产阶级不能不走向没落的现实，资产阶级把握不到现实的光明，因此需要一种能蒙蔽现实的精神上的（唯心论底）光明，因此生命哲学便成了他们的无价之宝（柏格森曾与法朗士同被法国政府当做国宝）。一切辩证法唯物论的言论则遭受到他们种种的压制、否认和歪曲的破坏，并非偶然的，在资本主义国家里，有着尊严的高位的御前哲学家，不会承认辩证法唯物论有列入哲学史的权利。

在这样的意义上，文得尔班是一个哲学史的伪造者，他夸大了现代哲学发展史上的直观主义之一面，而以夸大了的这一面实行去蒙蔽现实底的那一面。在他，反理知主义是理知主义的直系底的产物，直观哲学是表象哲学的嫡子，而一切唯物论，是理知主义的流产。然事实，反理知主义与其说是理知主义的发展之后继者，勿宁就望文生义地解释作理知主义之违反者、阻碍者。人类生而具有感觉和理性，意义在哪里？用处在哪里？借着理知的助力，人类能无限地认识现实，能知道现实，才能够在生活中与现实适应，能在生活中与现实作必要的斗争进而支配现实以便利自己的生活。在不断地战胜现实，支配现实的过程中，才有人类的历史和生活。理知对于人类有这样重大的意义！固然，人类生活自还有其成为人类生活的其他原因，但理知的应用，正就是人类的一个独特的地方。这里，阻碍理知之进步者，也正就是人类自己。人类在社会生活中以阶级的形式自己乖离，为着阶级的利益每每忘却了全人类的利益。在认识论的航船之前自己设立了“暗礁”，将“暗礁”阻住认识力之前行，使其不能达到现实，以

便利观念论和有神论的建立。但我们看得到黑格尔，理知主义因了辩证法的完成而成长到有打破一切暗礁的能力，这能力并打倒了作为观念论哲学的黑格尔自己的体系，而走向现实，变作辩证法底唯物论。这正应该是理知的胜利，人类生活的胜利。但资产阶级怕见这种胜利，立刻起来高喊着：生活不在理知中，生活只在生命中，不要去看迷乱人心的现实，把眼光转向内部来看自己的灵妙底洋溢罢！他们还想在海底再突立起一个“暗礁”，但海底的暗礁之建立已不可能，于是从天空上以直观的蜃楼向人智引诱。一切生命哲学者都是甜蜜的引诱家，而文得尔班是引诱家们的辩护士。

这样，我们看见直观主义和理知主义是近代哲学史上的互相对立的两大主流。这对立，正对应着现实社会里作为主要者的两大阶级之对立而存在。随着这阶级对立的发展上之种种样式，这理知主义与反理智主义间之对立也有着各色各样不同的阵营。这问题，这里不能细述。只指出一点，即生命哲学最近在资本主义国家有着不小的发展，它与法西斯蒂的高潮不可分地结合在一起，而与“新唯物论”作殊死敌。德国、日本的情形我们已在前面说过了，便是在中国，虽然似乎无任何人注意，也未尝没有表现，譬如以前便看见报上的广告有朱谦之先生要以黑格尔解释柏格森的著作之出现，原文没有看过，固不敢妄加评议，但从别国的情形推想起来，那里面一定有许多为中国的醉心法西斯主义者所期待的东西。虽然我这样的话说出来时，难免朱谦之先生也会如“第三种人”或“自由人”一般地摆起超然于一切之上的学者面孔来给我一个严重的驳复！

等有机会看到朱先生的著作时，我准备要提出一些正式的意见。现在要说的只是：

生命哲学者们自以为是在理知之外另辟了认识论的新天地，实际上这天地仍没有超脱得了理知的园地，它不是独特的金玉，只是化学制成的赝品，不过把普通的理知的碎片，加上“生命”这一种光彩罢了。关于这赝品是怎样成立，用哪些原料，这问题，比较复杂，我想另写一篇《直观和理知》来评论它。

（原载《中华月报》第1卷第7期，1933年9月1日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

文艺的永久性与政治性

(1933.9)

一直继续到现在的关于自由人之论战，直接间接提起了许多文艺上的很重要的问题，在这重要的问题之中，永久性的问题是最重要的一个。

永久性是重要而迫切的问题，因为它与政治性（从广义上解作宣传教化的作用）有着矛盾。对于这矛盾性的把握怎样，与文艺的本质之理解是有着莫大关联的。将永久性抬高而忘却政治性时，我们便看见纯粹艺术论或艺术至上主义，反转过来，强调了政治作用而全然不顾艺术的永久性之特点时，我们便有了功利主义的文艺论或文艺与宣传品之无分别论。在这两极端中，各式各样的文学家及艺术理论家出现于历史的舞台上，大家争论着，苦闷着，想从矛盾之中找寻出路。但我们可以看出，在种种的理论和流派里，有着政治性与永久性这矛盾的分裂或乖离，而理论家们想从互相乖离了的两端中之一端里谋问题的解决。因为各执一端，于是论争总无止息，而问题也终于难达到适当结论——一部文艺史，我们不妨说，就是永久性与政治性的矛盾发展史。

这关于自由人之论战也不能除外，永久性与政治性的矛盾仍表现作问题的中心。这一方面认为文艺有着阶级性党派性，从而，必须与政治运动合流；而那方面，标榜着文艺自由的论者，其最强的武器，就是文艺的永久性：文艺的价值是永久的，文艺是为着永久的将来而存在的，因此，它的目的决不是暂时的、政治的，

因此文艺家是超于政治之上的自由人。对于文艺自由论者乃至艺术至上主义者，对他们的一切言论，前进的理论家最头痛的，就是这永久性的武器。因为，新唯物论可以很容易地说明一切文艺作品的题材和内容有着怎样的社会的来源，却难于找到永久性的来源。新唯物论告诉我们事物的不断的运动和变化，告诉我们没有永久的固定，于是碰到文艺的永久性时便感到棘手了。这事卡尔·马很早已看出来了的，他论到关于希腊文艺的事情时，曾说过："困难处不在于能了解希腊的艺术对于某种社会的发展形态有关系，困难处是在于(能了解)希腊文艺与叙事诗为何尚能给我们以艺术玩赏，而且在某种关系上尚认为典型，认为不可企及的模范。"

在这次的论战里，文艺自由论者，曾以那卡尔·马自己也知道的利器来打击阶级性与党派性的队伍，对于这一点，后者的理论家方面如不给以很好的克服，便难于达到最后的完全胜利。但所谓克服，不是要加以打倒而抛弃了的。如果我们想企图完全否认永久性，那便是莫大的错误。艺术之有永久性是不能否认的。所谓克服，不外是要正确地看出它并不是属于自由人方面的东西，不外是要从稳固的立场上很合理地将它把握过来，认清楚永久性只是政治性的一种附属物。能达到这一点，便是完全的胜利。

怎样把握呢？前面已说过，文艺理论的发展史上那永无止息永无结果的争论，其来源是在于只看见矛盾的分裂和乖离，只看见永久性和政治性是冰炭不容，却看不见两者的不可分性，于是执著一端，便顾不了他端。艺术至上主义者用不着说是将政治性看做了粗野的污物，看做是有害于女神之圣洁的亵渎者。而那为人生的艺术论者则一碰到永久性的问题便常是莫知所措，宁可将那他们以为作为是个人享乐的艺术性牺牲了来完成教化作用，这样的态度有着怎样的弱点，是不待艺术至上主义者来攻击便也明

白的。过去的艺术理论家和过去的哲学家同样，以一种形而上学的看法，将事物矛盾的本质分劈开来，更将劈开了的一半加以夸大而丢去了另一半，企图这样来拯救自己，结果自己终于不能得救。现在的问题是很明白，即是要把握这矛盾的统一性，即是要看出文艺的政治性之自身便有永久性的表现，永久性决不能脱离政治性而存在，这是解决一切问题的枢纽。

但这问题的解决，以前的一切前进艺术理论家们自然也曾企图过，而且也是当做重要的问题来处置过。因为对于艺术理论没有专门的完全的知识，自己不敢说是不是前次还没有一个完满的解决，但以最近的理论上解决来看，这问题似乎还有多加讨论的必要。以日本的代表理论家川口浩的意见来说罢，依着伊里奇的反映论，川口浩是主张文艺即现实的反映的。而一论到永久性的问题时，川口浩以为，那"永远的东西"是"依存于……在某种程度上的客观真实性之艺术的反映"。我们在这里要注意的是"艺术的"这三字。"在某种程度上"反映客观的真实性，已不只文艺能，哲学、科学、传单标语也一样地能。然哲学、标语之类，在过了一定的时效以后，便失去"魔力"，而文艺"魔力"却永久地同样地存在着的。这不同，在哪里呢？不同的是文艺的反映为"艺术的"反映，哲学及其他的反映是非艺术的反映。这即是说文艺虽然是一种现实的反映，但永久性并不存在于这现实的反映之本身中，永久性的获得，是因为这反映之上又加上了"艺术的"这一种特殊方式或手法。这样一来，反映论的根据不免有一点动摇，本来着重点，在真实性的反映上的，而临到永久性之前，真实性便没有力量而须借助于"艺术的"来源了。周起应① 先生在"文

① 周起应即周扬——编者。

学的真实性”里碰到了一个难关也和川口浩相类似。论到标语传单和文学作品的分别时，周先生只说：“我们也不能否认一张传单或一张标语的宣传鼓动作用，但我们需要更大的艺术的效果。”这也等于说，标语传单与文艺同样能反映真实，这一点没有什么分别，不同的，只是后者多了一种艺术的效果。如此，文艺之成为艺术品，仍不在于真实性的反映，而在于另有其艺术性了。永久的“魔力”所期待的不是真实性之本身，而期待着另外的一种发生“艺术的效果”的艺术性了。这不免陷入了一种二元论，而且是抬高观念论的要素（即艺术性），使唯物论的基础不能把持稳定的二元论。这样的解答，对于标榜自由人的胡秋原先生所投来的炸弹是没有方法遏制其爆发的。为要抓稳唯物论的基础，须得使永久性艺术性从属于真实性和政治性的自身，不能把艺术性这东西当做文艺的主要的决定的要素。但这问题，在中国似乎还没有人提出过，现在提出来，因为自己没有文艺理论的专门的研究，以下的意见，大部分是从哲学上观察方面作一个概略的提示。至于问题能否给与正确的解决，是否已为人所道过，以后详细的论证，自然是希望有充分研究的专门家来指示。

先从政治说起。从广义上的解释把政治性当做一种教化作用宣传作用，那么，这政治性是普遍于一切艺术中的。作为文化现象之一的文艺，它自身是一种社会的存在，没有社会，文艺不会发生，也不会发展。文艺从一定的社会里发生出来，发展起来，便总要发生一定的社会的作用。有着最极端的个人主义的艺术至上主义者，在那作品里还是要将自己的内心向社会作某种意义上的告白。正如辛克莱所说，不论有意无意，文艺总是一种宣传，不是为大众宣传，便是为个人自己。总之，是对向着社会大众，不是仅对向着个人自己的。更可以说，文艺是作为一种人间的交通

手段，人们借此来告白自己的苦闷与希望：或则是关于大众问题，或则是关于个人的问题，或则是积极地教人走入社会，走入人生，走入政治，或则消极地教人逃避，教人从社会的十字街头逃向社会的象牙塔里。这一切，毫无疑义地，都是各式各样的教化作用，宣传作用，一样地有着社会性和广义的政治性的；不同的，只是或为消极的或为积极的罢了。但这里，辛克来的言辞自然还有不够充分的地方，即是，为个人自己宣传的那所谓个人，正确地说，也不是纯粹孤立的个人，而是阶层的个人。在私有社会里，作为一个个人，决不是那飘荡在云雾里的自由人，他不能免于一定阶层的隶属关系。看见个人的时候，便看见一定的阶层的代表者，看见个人的生活、观感、言论的时候，也看见阶层的生活、观感和言论。找不到没有阶级性的个人，正和找不到那不以个人作为单位细胞的阶层一样。个人主义者厌恶世俗，厌恶他人，但至少他能同情与他同样的作为个人主义者的他人，因为这样的他人是他的阶层的同僚。这样，不论为大众为个人，凡宣传教化皆为阶层的宣传教化，政治性都是一阶层的政治性。而实际，阶级性正是政治性的本质，没有阶级的支配，阶级的矛盾，政治便是无用的长物——这是社会科学早告诉我们的了。随着社会的阶层关系之运动、变化，政治作用也不断地变革，而文艺，也跟着这一切的变革而变革其内容。它适应着社会发展之每一阶段中的阶层要求。当阶层作为前进者，对社会的现实有所把握、有所希求时，文艺的宣传教化性对于实际政治运动便取得积极的内容，这儿就有着为人生的艺术。反之，若作为落伍的寄生阶层，社会的变革前进对于它成为不利时，文艺里便表现出逃避的企图，以“至上”的艺术之迷宫，想将大众从政治的旋涡引离开来，这也就是消极的政治性的最大意义。纯个人主义的文艺就在这样的意义上与整个

社会结成有机的关系。

文艺的政治性与阶层的要求和企望有这样的关系，这对于作为现实的反映的文艺之真实性就有着决定的意义。因了这政治性，文艺的反映真实便有一定的限度，其能于接近的真实性之程度，是要看作品里所代表的阶层，是否现实动向的积极前进的参加者来断定的。最前进的作者，能抓着最大限度的真实性，——关于这点，周起应先生们已很详细的讲过了，又不是本文的范围，所以不再详述。总之，凡一切文艺总是有政治性的，而且是在一定的政治性的范围里反映着一定量的真实性的。这一点明白，便可以开始进入永久性的问题了。永久性，也是普遍于一切文艺里而作为文艺之所以为文艺的不可少的特点。两千年前的莎乎和屈原仍为现在的我们所赞赏，因为它是文艺；希腊的叙事诗在某种意义上仍作为不可企及的模范，因为它是文艺。在一定的政治性中反映现实，这不仅是在文学艺术里，在哲学宣传品甚至于科学里也有着同样的效果。而在哲学等等，新的时期一到来，旧的便因此被打倒，惟独文艺的艺术的价值不会因新的生力军之突起而被消灭。这永久性的来源是在哪里呢？在真实性的本身么？然真实性不曾使哲学等等成为永远的；在真实性之外么？那么反映论便有动摇的危险。“困难”就在这里。

我们不能到另外的领域去找，也用不着在真实性之外去找，这是反映论者都相信着的事。川口浩曾以种种证据说明文艺里的那永远的“魔力”的程度，应该是依存于所反映的真实性的“量”（机械论？）的程度，想这样将永久性来附属到真实性上。但可惜他还没有把这观点深深地弄得稳固，结果不能不请“艺术的”三个字来帮忙，而一把这“艺术的”当做一种决定的重要的东西时，正如前面指摘的一样，无意中已脱却了真实性的观点了。自然，像

川口浩、周起应先生们都知道，文艺与哲学的不同是前者的反映真实性以具体的形象为中介，而后者却借助于抽象的概念的推理。这一种区别法，是千真万真！文艺的特点是“通过具体的形象以达到现实”，这是千真万真！但在永久性的问题之前他们还没有将这真理贯彻下去。即没有从“通过具体的形象”这件事情的本身上去找“艺术性”，没有说明文艺的具体性便是它的艺术性，也即在此有着的永久性，他们把“艺术的”东西看做是使文艺获得永久性的另外的一种东西。

因此，现在的问题便是要说明通过了具体的形象以反映现实这事是怎样能给文艺赋与永久性。要说明这点，请先对于现实的真实性作一个解释。现实，是客观的独立于认识主体（或反映者）的意识之外而不断地运动变化着的物质世界，不断的运动变化，是物的本质，也即是现实的本质。没有固定不变的现实，正和没有固定不变的物一样。这运动、变化，又是依着一定的必然法则的所谓合法则性的运动和变化。但宇宙间没有孤立的任何物质，物质在运动变化的过程中无时无刻不与他物的运动和变化相碰着、相关联、相影响；这碰着、关联和影响对于原来的事物常给与种种的制约，这即是说，一件事物的变化的法则之必然性常受他事物的外来的必然性所制约，这外来的必然性，对于原来必然性便称为偶然性。在现实里一切事物的变化既然绝不能单独进行而须不断地与他事物的外来必然性或偶然性相碰着，且为偶然性给与一定的制约，那么，我们在现实性里便看不见任何单独的一般的必然法则，却只看见因着偶然性的缘故使必然性因时因地获得种种不同的特殊性与具体性，任何一般的必然性都须通过特殊性、具体性才能在现实里得以表现自己。反过来说，一切具体性和特殊性都以一种的一般的必然性作为在根底里贯串着的红

线。偶然和必然，一般和特殊，抽象和具体，这一切，构成了一个统一的，便是现实，便是现实的事物之发展。

作为现实的反映的哲学、科学、宣传品、文艺，必须将这“统一”把握起来才能接近现实的真实性。抽象的一般的单独的必然性，不是现实里所能有的，虽然现实里是支配着必然法则的。纯粹的特殊性也绝对不能成为现实，虽然现实里的必然性是表现为特殊性的。对于现实的反映，必然法则的透见是中心任务，但那必然法则在发展中所遭遇的种种可能的条件，那对于必然性能赋予特殊性的偶然性也非在顾虑之中不可。现实的反映就是一般与特殊，必然与偶然的统一之把握。明了这一点，便可以对于同是现实之反映的文艺与哲学之间的不同加以详明而更深刻的解释。依前述的定义，文艺是通过具体的形象以达到现实，而哲学却借助于抽象概念和表象的分析，这是说明两者的方式和手段之不同。但仅只看见了方式手段之不同还是不够。在文艺和哲学里人类意识之反映现实不是镜子一般的静的反映，而是能动的有着过程性的反映。文艺和哲学的区别不是玻璃镜和铜镜的区别，不仅是手段有不同，在反映过程上也有区别。在哲学里，科学也同样，反映的第一步是从分析和抽象着手，即将一般的法则从特殊事例里抽出，先找到现实性里的种种纯粹的抽象的必然性，这一步达成了，然后再将抽象了的纯粹法则向具体的特殊事例里作演绎的应用。就这样地，哲学、科学经过一般的道路去反映现实的真实。而反之，文艺的反映现实是首先向具体的事例走去的。文艺先将读者带进特殊的事例里，当读者走完了这特殊事例的通道以后，贯串着这特殊事例的一般的必然法则便呈现在眼前。这样便将现实性统一地把握起来。

要点便在这里。文艺是要能表现发展的现实之一般的动向的，

在里面我们若不能感到一种法则，一种必然性，一种“苦闷”，一种“展望”，便不成其为艺术创作。然而，文艺又是要以具体的事例为主题的，一出马便不能不强调起它的内容的特殊性。愈是能写出活生生的具体的事实，愈是使那事实活到血肉都看得分明时，愈更能够保持其文艺的价值。自然，那血与肉是作为必然性和一般法则的血与肉的，血与肉若只是空空的躯壳，在里面若不包藏着必然性这“魂”(亚里士多德)，那你就写得怎样亲切又有味，活跃又真实，只不过是为零碎杂凑的记事文罢了(但优秀的记事文，也有作为现实之反映而以一定的必然法则之内藏成为艺术作品的)。

而永久性的胎也就存在这里了。文艺将你带到有着极度的具体性的事例里，它不给你看见空洞的抽象，却让你身临其境，让你先觉得所写的事实真是事实，让你自己也感到作者的所感，让你觉得作者的希望是不得不如此的希望。不管你是同时的人，或是千百年后的人，一触到文艺，便走进了作者的环境里，随着他的生活而生活。你觉得作者所遭受的那必然的运命，就是你自己也现实地感受到似的，这现实的感受，或常被人说的所谓实感，就是文艺之所以永久的主因。我们不用到旁的地方去找泉源，不用去请艺术性这一个模糊不明的概念来帮忙，借着具体性而能引起读者之实感的能力，便是艺术性的自身，便有永久性的存在。通过具体的形象的艺术的反映这说法还嫌不充分，还嫌有镜的意味，应该说是从具体性走向一般性的现实之反映，不必研究怎样才是艺术的，要研究怎样才是特殊的、具体的、活的。

这里，值得注意的是，艺术性和永久性不是存在于文艺的自身里。文艺以具体的材料依着一定政治性反映一定量的现实，它自身只有具体性，是在读者与作品的具体性相接触时，艺术性才

从此发生。人们每每把读者批评者与作品对立起来，因此对于批评鉴赏的可能性便发生疑问。或则如古典主义的批评论，认为读者批评者都须以一种绝对标准来评判作品的艺术价值，这遇到有不能拘束在这标准里的作品时，真的价值便要被埋没了；或则如主观的印象的批评论者所说，读者批评者对于艺术只能得到一个印象，这印象只是读者批评者的主观内容，不是作品自身的所有物，这样，作品只作为一种触发主观印象的契机，其自身的价值如何，便没有标准了；或则有的人以作品自身里有着一种人性中的“永远的东西”，不管时代变迁到怎样，这永远的东西仍固定在作品内，也固定在人性里，因此作品与人性永远能够契合，于是便把作者看做了“高尚”伟大的超时代的神秘的使者，于是便主张起文艺自由论来。然其实，文艺的创作绝不能以一标准来衡量，这是谁都知道的了。又，作品若只能作为主观印象的触发，那不必一定是文艺的特权了，在日常生活中，触发的契机多着呢！（印象主义批评家实际上就把鉴赏的印象和日常的印象分辨不清）。又，要在一切作品里找固定的永远同一的东西，也是不可能的。同是描写爱的作品，林黛玉的爱和英雄美人的爱，可以说是全然不同的。同是死的问题，伟大人物的死是怯懦的愚人所不能了解的。不管这各色各样的不同，不能妨害作品的普遍永久性，因为这普遍永久的艺术价值，不是发生于作品自身里有着什么固定的东西，是发生于读者与作品之间的适应关系。**不是因为作品能适合永远的人性，是因为作为一个人的读者有着适应于任何具体事例的无限的可能性**。自然，可能虽是可能，然而也不是镜子的反映一般马上便适应成功。有时作品的内容对于读者的生活太隔了时，读者若不对于作品产生时的社会状况加以一番研究，鉴赏的目的常是不能达到的。社会状态的研究能使读者更深刻地渗入作品的具

体性里，因此也更能理解其艺术价值。鉴赏和批评的目的不是静的观察所能达，须从社会科学的研究上能动地加以征取。——这是鉴赏论的范围，因为篇幅的限制，以后有机会时再详述。

人们也许以为这结论太平凡太素朴了，人们一定要说，除却具体性外，文艺应该有它特殊的固有的形式罢？确然，天才的作品和平凡的作品之差，形式上的优秀与否也是明显的。但我们要这样说：形式不过是具体性的不可分的必然的产物。愈优秀的形式，是由于愈能抓住具体的内容之故；所谓形式，不是从文艺之外加进去的一种另外的东西，是依存于内容的自身。一定的内容表现出来，必然地伴着一定的形式，没有仅仅一种的内容，因此也没有一种独特的形式。将一定的形式从作品内抽象出来，作为其他作品的规范，这是古典主义的过去的陈事了。固然，在古典主义之后绝对的规范是消灭了。然此后的文艺，一时期曾取着浪漫主义的自由形式，一时期曾取着客观主义的写实形式，此后还有种种形式，常是一时代的典型者。但这些，是可以这样说明的：一时代里有着一种典型的形式，是因为那时代的社会的阶层生活之内容是在一种的类型中的缘故。在浪漫主义的支配时期，社会生活的主流是有产者的热情的、前进的、空想的生活。及到这生活发展到量的极度，开始，表现退潮时，形式也跟着来一个突变。法国资产阶级在几度的革命狂潮里，受了群众暴动的极度的惊骇之后，忙从勇猛的前进的生活退到卑屈的散文的生活里来，看一看实际的现实了。因为惊骇比任何国的资产阶级所受的大，其颓唐也就比在任何国利害，所以，法国的写实主义比任何国来得更是典型的。一种的形式必然地结合于一定范畴内的生活内容，能正确地表现具体性者，便也能提供出一个合理的形式。自然，创作文艺，是需要能力、需要天才的，然天才的表现并不是机械地

将具体内容装进漠不相关的形式里，天才的伟大处在于能周到地、适宜地，将具体性不多不少恰恰活跃地呈示出来，同时也便将一种的必然性从具体性中烘托出来。如果他的表现也提供出不可企及的模范的形式时，这形式是在他的完璧化了的具体内容里生具着的，既成的腐化了的形式绝不能应用于它。如果他自己有意地要拘于旧的形式，那除了伤害他的作品的具体性以外不更会有什么。伟大的作家即使认为希腊的叙事诗也是不可企及的模范，但在他创作的时候决不能照抄叙事诗的形式。他表现他自己的时代和阶层的特殊的生活内容，因此自有他独特的形式。

这样，从具体性的道路上去取得一般，表现一般，便是文艺反映现实的过程之特点。在阶级性党派性的立场上不将这特点强调起来，每每不能辨别文艺与标语传单的差异。有着积极的政治性的文艺与宣传品同样地能在一定的政治实践之下反映一定量的现实，同样地有鼓动的作用，同样地以某种的特殊事例为主要内容。其不同点不在于前者多着艺术的效果而后者只限于鼓动的效果，也不因为前者有“永远的东西”而后者没有，而仍在于内容的是否有具体性。宣传品的作用只是列举种种的特殊事例以证实一般的原则，这儿的特殊事例只作为特殊事例。文艺却将特殊事例加以描绘组织，这里的特殊事例便成了具体的事例，使一般原则生活在事例中。凡文艺作品的内容都得是活的，不论在任何时地，一触到鉴赏者的心目便成为活的——这里才有永久性。

这样，在一定的政治性之下通过具体性以反映现实，是文艺的本质的任务，而永久性不过是作为一种的不可分的副产物或属性。把永久性夸大，说文艺的目的只是为着永久，即把属性当做本质，这就是胡秋原们的观念论的大错误。恰恰相反，惟有能够最具体地将当前的现实性之动向表现出来，才能成为最永久的文

艺。而实际，凡是以称为文艺作品的文艺，无有不是为着当前现实的，所不同者，有的是从消极方面以醉人的梦幻蒙蔽人们的观察当前现实的眼睛，有的是从积极方面勇敢地与动荡的现实合流。前者是作为少数寄生阶层麻醉自己并以麻醉他人的毒酒，它只是少数人的滥醉后的迷妄，对于现实反映的力量极微弱，甚至于没有，甚至于加以歪曲的。这对于参加在现实的运动中的大众，一点价值也没有，不，简直是害物。而后者，因为走向了现实的实践之故，便能获得最大限度的现实的真实性，能作为现实的变革推进之指针。总之，一切艺术，都是为着当时的现在，遂行着一种广义的政治作用的。政治性是本质，永久性是属性，二者的矛盾，便在这样的意义上有着统一。

那么，文艺的消极者和积极者在艺术性和永久性方面有着同样的权利了么？在某种程度上的同权是可以有的，但作为普遍永久的伟大的艺术品，那就要让现实的积极的参加者。不管是哥德，是托尔斯泰，是高尔基，凡伟大的艺术家，其自身纵有种种矛盾，爱现实的一面则是一致的。一切逃避现实的世纪末以来的艺术，从象征主义一直到未来派、鞑鞑派，因为反映现实的能力一天天的薄弱，内容一天天的空虚，现实的必然性之洞察力一天天的减少，作为艺术的价值也便一天天的减少。有许多，虽然自称为艺术品而实际上是失去了艺术性的，这些只要研究文艺史，便可以了然。成为伟大艺术之道路，是向前呢，向后呢？也可以不言而喻了。

(1933 年 9 月，曾收入《新哲学论集》和《论文化和艺术》)

“诗人自己的道路”

（1933.11）

读过卡尔·马的传记的人们，都知道他和诗人海涅的一段深笃的友谊。这社会科学方面的巨人对于一个诗人所取着的那种以同情相待的宽容态度，在今日，一方面是作为一种佳话而被全世界的人们传颂着，一方面也给今日的文艺理论家投来一个哑谜。为着这哑谜，文艺理论家们在其积年累月的研究中也曾绞过不少的脑汁，曾试着从各自的观点给与种种的解释。在这种种的解释之中，自然也不免有误解和歪曲。如像在中国，就有人将卡尔·马的这一段友情作为“自由人”或“文艺自由论者”的辩护根据。——胡秋原先生因卡尔·马谈到海涅的事时，曾说：“诗人是另外一种人物，应该让他去走他自己的道路”。据此，便主张卡尔·马在文艺领域内也是一个自由论者。我们现在不是要和胡先生宣起论战，只想在此指出一点，即：卡尔·马一生因应付繁忙的社会问题与精深博大的经济学著作《资本论》，在文艺方面便没有工夫作正式的论著，于是，就在这一方面，便形成了一个易于被人误解的谜的空隙，也即在这空隙里，被“自由人”找到了他们的根据地。虽然，空隙是这样的有着了，实际上，若一细味那仅少的遗著，——更加以恩格斯的许多补足的言论，我们终可以找到解决哑谜所必需的钥匙之所在地，终可以看见科学的社会主义之创始者的两巨人的思想体系之一贯性，并不是在文艺领域里便成为自由主义者而在其他方面才是唯物论者的。

自然，要注意的是，我们说他不是文艺自由论者，否定了这一面并不能同时便肯定了与这完全相反的另一面，即把文艺作品与普通的宣传品同一视，完全抹煞了文艺的艺术价值。如果卡尔·马在文艺里看不见比较普通的宣传品更高的价值，那只证明他是不懂文艺。而同样，以为既不主张宣传，便非走“自由一道”不可似的胡先生，也自己证明了对于文艺和卡尔·马没有真正的了解。卡尔·马不赞成将文艺仅仅当做政治的宣传，只从他对拉萨尔所说的两句话可以看出。他说：“你在那时候自然应该更莎士比亚地去做，我觉得你的缺点就是太席勒化了，就是把个人转化为仅仅的时代精神的传声机。”个人（在文艺里）不应该仅仅是时代精神的传声机，那就应该怎样呢？胡秋原先生的回答好像就是：“除了自由之外没有别的路了。”可是，他没有顾到在另一个地方，恩格斯就这么说：“我对于戏曲的意见是在思想的 Moment 背后，不可忘却了 Realism 的 Moment，在席勒的背后，不可忘却莎士比亚。”这正可以当做前面卡尔·马的说话的注解去看待：为什么应该要“更莎士比亚地去做”呢？因为莎士比亚里有着不可忘却的 Realism，这样，一方面卡尔·马是反对仅仅作为时代的传声机，然除此以外，那道路不是自由，而是 Realism。

Realism 普通称为“写实主义”，一般地说，却有“真实性”的意味。那即是说，卡尔·马所要求于文艺的是真实性，也即是以后伊里奇的反映论里所主张的“现实的反映”。文艺的内容应该是现实的真实，而不是自由的恣意。而普列汉诺夫主义者的胡秋原先生却正要求着“情操”的自由，这和卡尔·马是离得很远的。这里，顺便要说一说：普列汉诺夫主义者每每把普列汉诺夫尊为卡尔·马主义的惟一的正统。而伊里奇则只是普列汉诺夫的学生。然其实，只从这对于文艺所给与的定义看来，也可以看出谁是真正

的正统而谁是实际的歪曲者。普氏给艺术的定义是：以具体的形象表现思想和感情。表现思想和感情，这一点，和卡尔·马、伊里奇所主张的反映现实之真实是全然不同其面目的。第一，便有康德主义的不可知的错误，——人们（在文艺里）的认识只能达到感情和思想而达不到现实的本身——这在别的地方我也曾论到过的。第二，把思想和感情并举，这地方便深种着胡秋原的自由理论之根据。试一检查在文艺里思想和感情两要素以何方为重，无疑地人们都要说：感情的要素是文艺的生命，正如思想是哲学的生命一般。这样推论下去，必然地要将抽象的感情当做决定文艺价值的重心。无怪胡秋原要说"文艺是至高情操的东西"，而将拉斯金也拉到"唯物史观艺术论"里来，主张以情操的高下决定文艺的价值，倒把思想的要素抛诸脑后了。其实，既这样，就原封原样地跟着托尔斯泰主张"艺术是感情的传染"好了，又何必硬生生地要添进了一个思想，而打起不明不白的唯物史观的旗号呢？文艺是现实的反映，而不仅仅是人类的观念（即思想和感情）的表现。文艺要能渗入现实的真实，这是伊里奇的主张，也是卡尔·马的本意。——文艺不是政治的宣传品，然也决不是自由的感情之恣意。

然卡尔·马所主张的 Realism 还有更深刻的意义值得吟味的。这 Realism 不是指 19 世纪中叶以后写实主义（或自然主义）者的写实。普通被认为写实主义之集大成的左拉、弗罗贝尔之流，在恩格斯眼中，比较那稍前一点的巴尔扎克，是非常逊色的。这理由是：前者的写实只是日常细锁小事的真实，不是作为社会动向的广泛的反映。恩格斯是这样说的："以我的意见，所谓 Realism 其意味是除了细目的真实之外，还要求在典型的诸事情中典型的诸性格传达之正确"。这"典型的诸事情中典型的诸性格"，意即

指那历史动向的典型的表现，不将这中心的“性格”反映出来，在细目面即使尽了一切写实的能事，要作为 Realism 仍是有遗憾的。这样的一种意味上的真实性之把握，才是决定艺术价值的主要条件。恩格斯就根据他这主张，曾对他同时代的文艺作品下过种种批评（虽然不是系统很完整的）。在他的书简集里，曾说到一个女作家 Harknesg 的作品《都会之女》，他以“最大的满足和热心”读过了这描写资本主义制度下被榨取的劳动妇女的小说，以为这小说算不得 Realism 的产品，原因是她把劳动者只看做被动的大众，然而劳动者在历史上决不会是完全被动的。“对于压制着他这劳动者的环境的暴力的反攻，为获得自己的人底特权而起的（半无意识底或意识底）痉挛的企图，乃是历史的一部，而且在 Realism 的领域里也应该要求一席地位”。这样，我们又可看出，卡尔·马们的要求的真实是不是自由？写实，已是有限制的了，而写实的圈子里面，还有更高的限制，不是能容醉眼朦胧的人见到什么便写什么的。他要求在写实之中，始终仍然贯彻着唯物史观的真理。固然，有意地把文艺仅仅当做唯物史观的理论的解释工具（仅当做狭义的宣传品），结果自然不会有文艺，然历史自身中内藏着唯物史观之本质，却是文艺所不可缺少的。在这样的意味上也可以说文艺是广义的宣传。

恩格斯之赞赏巴尔扎克也即在此。他对 Harknesg 说：“我并不是因为你没写出我们德国人所谓的‘倾向小说’——即在其中专门叙述作者的政治思想的纯社会主义小说——而责备你。我所想的 Realism，有时，是违反着作者的见解而显现的。请容许我举一个例，我以为巴尔扎克是比较过去、现在、未来的左拉一切更巨大的写真的艺术家。他在《人间喜剧》里，以风俗编年史的形式，从 1816 年到 1848 年，一年一年地写尽了 1815 年以后的一切，

再可能时，还写到那向上的布尔乔亚对于打着旧法兰西政治旗号的贵族社会所加与的渐渐加强的压迫，这样，投给了我们关于法国社会最值得注目的 Realist 的历史。……在那中心的情景之周围，他聚集了法国社会的全历史，从其中，我所得知道的，就从经济学的 Detail 的意味上说，也比这时代的全部职业历史家、经济学者、统计学者们总共的著书里所有的都更多。诚然，在政治上巴尔扎克是正统派，他的伟大的作品——是为着上流社会难以恢复的崩解而奏起来的不断的挽歌；他的同情，是向着正在灭亡的阶层那一方面。然而，不管这些，当他让贵族们，让他所同情的男女们行动起来时，他的讽刺的、锐利的那调笑是再没有那么辛辣的。他能用难以隐藏的喜悦去叙述的人们，倒反是他的最激烈的敌人，共和主义者的主人翁，而且是当时（1830——1836年）实际上的人民大众之代表者。巴尔扎克不能不反对着自己的阶层的同情和政治的偏见而进行，他看见自己所爱护着的贵族们的没落之不可避免性，把他们描写作与较好的命运无缘的人。只要是当时的人们能发见的地方，巴尔扎克也能在那儿发现未来的真正的人们——这一切，我认为是 Realism 的最大胜利之一，是老巴尔扎克的最大的特殊性之一。"

从这一段话里，很可以看出卡尔·马、恩格斯眼中巴尔扎克的伟大处是在什么地方，他不为他自己所爱好的没落阶层作辩护，不为正统派的政治主张作宣传，只写真实，而且是能反映客观历史之动向的伟大的真实。在为着这一种真实性的努力之下，他的文艺上的进出竟是违反了自己的政治主张，不但不为自己的阶层代言，反而与新兴的布尔乔亚合流了。因此，在文学史上，他是被归入于有产阶层文学家之列的（在胡秋原的《唯物史观艺术论》里就有着这种意见）。实际上巴尔扎克是属于贵族的政治派别

的，他只是不宣传而已，不，他是宣传了真实，因此，无意中也就宣传了他的敌人——即新兴布尔乔亚的真理。

卡尔·马要让海涅自己去走的诗人之路是不是自由之路呢？现在是不言而喻的了。诗人的路是真实，而且不是东零西碎的琐屑的真实。不是个别事件的直观，而是历史的正确的认识。文艺价值之决定者就是这真实性之深度，不是什么情操的高下。高尚的情操不一定是生艺术的胎，憧憬于光明和理想的普遍爱固然可以给浪漫诗人去讴歌，终日营营于一切饭碗问题及污秽肉欲的俗念也未尝不是写实主义者的好题材。“少女能为失去了的爱而歌”，“守财奴”也未尝不能为“失去的金钱而歌”，要紧的是会不会歌，会不会表现得很真实。愈能普遍而深刻地表现出全社会历史的真实，愈算是伟大的艺术品。这样，为着要求历史的真实的缘故，伟大的文艺作品也得受历史的法则的制约，并不能怎样自由的。如果巴尔扎克不从这为历史的客观法则所制约着的道路走去，如果他在作品里太放任了贵族阶层的情操和成见，可以断言，他决不会成为恩格斯那样地称赞了的那样伟大的 Realist 的艺术家。

真实，即等于正确的历史之认识，为真实而努力的作家，自然而然地会合流于历史上最前进的人们，因为只有前进的人们才不怕真实。——巴尔扎克正是这样的一个好例。唯物史观是社会历史的真实的本质，因此，像巴尔扎克一类的伟大的文艺家，其作品里自然地辉耀着史的唯物论之光芒。换一句话说，诗人之路是奠基于唯物史观之上的道路，并不那么自由。更进一步说，文艺虽然不是普通的宣传品，不是要属于这一种或那一种政治政策的范畴之下的“盲目的现象”，而是为着真实性的缘故，在一定的意义上它就自然地为着前进的人们而实行了宣传。

这儿有一个问题：一个文艺作家，是否可以在创作之先把握

着那正确的世界观，而有意地从这世界观出发以进行创作？关于这问题，在苏联曾经有着肯定的主张出现。即是说，在那儿人们曾经主张一个作家须得用"辩证法唯物论的方法"去创作，以辩证法唯物论这一种正确的世界观及方法作为创作方法，这一种主张，在最近是被否定了。最近被提倡起来的是所谓"社会主义的写实主义和革命的浪漫主义"，这是正确的。文艺的创作究竟是一种复杂的过程，若以一种抽象了的方法作为一切的决定者，是将事实弄得单纯化、公式化了。试一回顾卡尔·马、恩格斯的只要是有关于文艺的遗著，是没有一句话曾提到要以唯物辩证法作为方法的。他们始终要求着的只是真实，因为真实的自身就是辩证法，达到真实，自然也能达到正确的世界观。反之，在创作中太先入地有意着重了一般的世界观而忽略事件的具体的真实性时，除却第一便陷入公式主义，把辩证法看做固定的死的图式而忘却现实中的活的辩证法之外，其次，以这样的方式写出来的作品，便难免成为恩格斯也不赞同的倾向小说了。关于此，《铁流》的作者绥拉菲莫维支的一段话是说得很恰当的："好多作品都失之于单调，公式化了。……作者都忽略了生活的辩证法，把作品的主人翁到革命的路上来的时候都写成走直路的。事实上一个充满着内心矛盾的活人，到革命的路上来的时候，是走着很弯曲的路。"这是实在的，有的作者每每太顾虑着死的公式，倒把"生活的辩证法"忘却，倒成为不真实的了。

现在不妨再回头去吟味一下卡尔·马对于海涅所说的那一些话。"诗人自己的道路"是什么呢？为什么是"另外一种人物"呢？这"另外一种人物"是什么？我们能说卡尔·马所指的意味是，诗人乃神仙之流，可以自由地逍遥云外而不染尘浊的么？不是，可以十二分放心地说不是！一个史的唯物论者如果还会以为在社会

人之外另有超人，那真是未免可笑了。所谓“另外一种人物”，不过是说，诗人和一般的政治家哲学家之流有所不同，如是而已！政治家与哲学家常常在一定的抽象原则之下去行动，去认识，而诗人则不断地在具体的事象中掘取典型的真实。前者的先急务之第一步是原理之定立，后者的先急务则是把握具体的生活；没有丰富的生活的内容，决没有伟大的艺术品，卡尔·马所意味着的“另外的道路”，也不外就是具体的真实性之路。

然而，话说得过分地绝对了时，也不会是真理。没有行动，或换一句话说，不能用自己的血肉与现实迫近着，要从现实里得到什么，也是不能的。在一定的正确的世界观的把握之下去行动，对于诗人之掘取现实，是个方便而又正确的前提。这是为什么伊里奇要主张将文学作为党派文学的原因。正确的世界观必然只是属于真正前进的集团，而那向着正确的世界观努力的前进的文艺作家也必然会走向着这样的集团的原则，因此，最初便把握到这一般的正确的观点，是文艺作者走向伟大之路的不二捷径。最近十年内伟大的文艺作品，问起来，谁都知道是集中于苏联，这不是偶然的，而是在正确的政策之光辉下必然地产生的现象。这一点，在中国好像有的人还不肯相信，以为这样一来，便成为“为文学而革命”，或——“为革命而文学”，结果不是真革命，也不是真文学了。其实，这在辩证法上不能算作问题：革命的作用和方式不能仅仅是革命的本身，一个文艺家也不能仅仅是一个文艺家，同时也是一个社会人。作为一个前进的社会人，文艺家与革命的生活是不能分离的，是在文化的战线上要作为一支生力军的；而他的作品，是像巴尔扎克在资产者革命时期所说的一样：“拿破仑的剑所达不到的地方，我的笔也能达到的！”

（1933年11月，曾收入《新哲学论集》和《论文化和艺术》）

形而上学与现代科学

(1933.11)

爱丁顿（Edington）在“The nature of physical world”一书里，论到知识问题时，认为人类心目中的事物是有三重性的：

第一是心中的印象，如事物的色、香、味等等性质，这是不能离开人类的感觉器官而存在的，故只是在人们的心中，而不存在于外世界里。

第二是外在世界中的某种对应物，即色、香、味等所从来的事物本身，但这对应物的性质是人类的认识力所达不到的，因为人所能认识的只是第一种的自己心中的印象。

第三是一组指针示数，即精密的科学所研究的数学的记录；如重几磅，体积几立方尺，时间经过几秒等，纯系测度器上所测得的指针示数。与第一种心中的印象有别，因为心理印象是粗略的印象，只属于常日经验范围，而指针示数则有严密的数学的关系。也与第二种的事物本身不同；因为事物本身是一种超越的存在，而此则仅仅是指针的示数。

从这位英国科学家的表白里，可以看出现代自然科学的危机：科学家对于人类的知力感到了怀疑。这里明明又有康德的“物自体不可知”的思想之死灰复燃的闪光。外在世界的事物本身是超越的，不但日常经验的认识力不能触及它的内容，便是科学知识也只是空洞的指针示数。即使多么精密，对于物自体始终仍有隔靴搔痒之叹。譬如说象重二吨，其意思是指若用一种秤去测度象

时，秤上的指针示数便移至二吨处，二吨的意义只有测度器的意义，至于这二吨在象的本身内部究竟是一种什么东西，科学是不知道的。

因此，在爱丁顿认为，日常经验的普通知识与精密科学同样不能把握事实之本身，两者的不同，在于后者是测度的(metrical)，前者是非测度的(Non—metrical)，但都是空架子，日常经验依赖感觉而认识，因此便只有感觉器官上的知识；科学的观察依赖于测度器，于是所得的知识便也只是测度器上的知识。并且，科学的测度器在某种意味上可以说就是感觉器官之延长，或更精密的感觉器，其准确的数学记录虽有较高的意义，然所把握的仍不外是相对的外形。用测度器测度事物，所得的终于还是测度器，而非所要测度的事物本身。

这就是科学家所以要怀疑人类知力的原因。他们固持着形而上学的观念，以为人类的知识虽因感官及测度器之不同而有变异，但世界应有绝对的本体，作为这一切变异的知识之来源和基础。感觉及测度的知识是外形的知识，本体则是潜藏在外形背后的所谓形而上的本体。科学家要求接触这形而上学的本体，但他的科学观察只准他停止于指针示数，这便使他怀疑失望。

近代的哲学界比科学界总是更前进一步。黑格尔在19世纪初头便攻破了形而上学的一切哲学营垒，而纯粹科学家则直到廿世纪初头还没有人能用辩证法来把握科学的成果。形而上学的旧观念牢固地把持着科学家的头脑，古典物理学告诉他们科学的探求可以找到绝对的知识。但相对论一出现，便打破了古典物理学的幻想，告诉我们世界的知识可以因观察者的地位状态之不同而异其面貌，绝对知识是不可捉摸的。这观点根本动摇了旧世界。但那受桎梏于旧世界观中太久了的科学家，不能正当地把握新的知

识，在这新学说的前面，只觉得莫知所措。他们太依恋已死的绝对知识，结果把活的科学知识看成空洞的指针示数，空洞的数学公式，反而将死体当做神秘不可测的本体。但死骸体已被科学置诸不理，纵然依恋、渴望、企求，而科学终于不再把这种东西给他们，于是科学就被歧视，被认为只是指针示数，把握不到客观事物的本身。

但我们现在就要举几个譬喻，说明这形而上学的企求实在只是无根据的空想。知识是相对的，但相对的知识不能就算作一无所知；因为是相对，所以能知道事物的一面，盾有两面，立在这面的人说是金色，那面的人说是赤色。两人对于盾的知识都是相对的，但不能说两人都一无所知。对于盾的本身他们各人都知道了一面。两人的意见综合起来，便可以得到真正的盾的绝对知识。故绝对真理可以由相对真理综合而成。活的事物是多方面的运动，多方面地有关联的，其每一方面都显示为一相对真理，通过许多相对真理，就可以一步一步地接近事物的本身。本体不是僵固的死骸，事物所显示的诸形态和过程之总合便是本体，没有不变的“人”，只有由幼年而青年而壮年而老年至于死生长着的活人。相对论虽然消灭了不动的绝对世界，却认清楚了那能够千种万样地显示自身的活的世界。曲线是凸的，同时也可以是凹的，但除了凸和凹综合为一的绝对曲线之外，不更会另有不可知的曲线本身。

事物对于秤显示其重量之一面，对于感官显示其色、香、味之各方面。自然，重量是指针的示数，而色、香、味之存在是依属于感官。但，如果不是有鬼，则指针决不会自己移动，否则其移动必是由于事物自身的性质之显示，故指针示数不失其为一面的真理。同样，色、香、味若不是外物的作用，也不会凭空而起故感官也能反映真理之一面。重量、温度、形状、硬度等各方面

的认识之综合，即是事物本身的知识。

相对真理与绝对真理决非毫不相容。相对真理的本身，即含有绝对真理的一滴萌芽，多方面的相对真理之综合，达到一定程度的量之积集时，即发生质的突变而成绝对真理。这是真理的辩证法之推移，然而是形而上学者所不了解的。形而上学者的绝对真理必是决然超乎相对真理之上，万不能由相对真理转化而成，故必另有王座。但是，人类的知力中却找不到这天上的王座，人知无时无刻不是在相对的轮回世界里兜圈子，看不出半点解脱的光明，这是我们的形而上学者所失望的。

但固执的形而上学者总是要找出路的。

形而上学为要补救缺陷，不能不另自设法寻找本体。但理知已早使他们绝望了，故不能在科学的理知中寻找，于是科学家就不得不走出科学的范围。在这里，爱丁顿就发见了直观 (insight) 这一种特殊的认识力。我认识外界，是依赖理知和感觉，但对于我自己，我就有一种直观的认识。“我知道我在思想，我对此有一种确信，为对于我的任何物理世界知识所没有的”（前述著书 258 页）。据此，爱丁顿用一种类似于笛卡儿的“我思故我在”的语法及勃克莱的论证法证明我们的本体是能思想的精神体，因此，推知宇宙万物也一定是一种精神体，这样，科学家爱丁顿变为观念论哲学者爱丁顿了。

其实，我们要指出，“我知道我在思想”和“我知道我在痛，我知道我看见黄色”，同样是“不可确信”的直观。不单只“我在思想”才更值得确信些。而且我只知道我是在思想，并不因此就知道这在思想的我一定是精神体；这就是说，“在思想”这事只是我的本体的各种性质之一，只是我的一面，“我知道我在思想”只是我对于我的相对知识之一，并不会把握到绝对本体。

至于因我自己的直观，要据此以推测外物也是精神实体，那时更会有可笑的结果："曲线的本身不是凸的也不是凹的，据我自己的直观来推测是和我一样的能思想的精神体。"这可以吗？

但爱丁顿的态度是谨慎而又不十分肯定的，他还不至于抛弃了科学家的虚心而固执观念论。据说最近他的思想已改变了。怎样我不得详知，然形而上学的遗孽却实在很苦恼了我们这位科学家了。其他还有大多数的没落科学家和哲学者，都利用着以上所说的这一套曲解自然科学的手法，建立起他们各种新花样的观念论以至于有神论：盾不是金的，不是赤的，是由我的直观可以推知的生命体，精神的存在，人格的行动者，神等等。

（1933年11月，曾收入《新哲学论集》）

理知和直观之矛盾

（1933.12）

一

直观（Anschauung）这一种认识作用，在柏格森以来的生命哲学者眼中，是超乎理知之上的灵妙的能力。然就通常的用法说来，它只能算是理知的一部分或一要素，而实际上也只能是这样，生命哲学者所给予的意义是太夸大了。现在先从直观的通常的意义说起，然后再论及生命哲学者为什么是夸大？

理知作用中有感觉和推理两过程，作为附属部分的直观也同样可以分为：（一）感性底直观；（二）理性底直观。

记得曾听过某名人关于文学的演讲，说旧写实主义的方法是直观底方法。他所谓直观底方法者，即“见到什么写什么”的意味。这意味，和我们所说的感性底直观正是一样；“见到什么写什么”，是直观底方法，见到什么算什么，便是感性底直观。用术语说，感性底直观是：朴素的感觉印象之接受，即对于所见所感的不加以任何意义和解释，只把单纯的印象接受过来。一条白狗走过，我们才只感觉到一种白色活动物，还未了悟到那是一条狗时，我们便有了感性底直观。若已了悟到那是狗时，便不是感觉，而成为“知觉”了。再深刻地说，感性底直观对于人们所给予的印象仅是表面的、零乱而分裂的、个别的现象，而未曾达到普遍底联系，在白色活动物之前没有想到一般的狗，没有想到一般底狗

与这特殊的白色活动物之间的不可分的关联。更广义地说，对于特殊的个物只作为特殊的个物观察，不在特殊性之中洞察到在那儿内藏着的一般性，这就是感性底直观。把这样的意义拿来解释旧写实主义，那么，旧写实主义对于社会只暴露了表面的东零西碎的苦痛与罪恶，却不能深透到那潜伏在这社会根底里的，作为一切苦痛罪恶之来源的典型底一般底动向。旧写实主义自囚于特殊性里，因此是被称为“没有出路”的，也即是直观的。

仅依恃感性底直观，不能成立知识，仅仅感觉到当前一件有香有色的东西，而未联想到那是花时，算不得已知道了那花。对于那花的知识，是成立于“花”这一般概念与当前的香色的特殊印象相结合时。一切概念与特殊印象相结合，便成立一个判断：“这有香色的是花”。因此，判断是知识的起码。单纯的感觉或毫无意义的混杂底印象，其自身，是没有知识的。感觉印象（或感性底直观）既不能单独地成立知识，那么，它在认识作用中应该占什么位置呢？我们不妨先看看 17 世纪的感觉论者洛克（John Locke）怎样给我们解答。洛克认为人类的悟性原如白纸，感觉印象投染于白纸上之后，才发生知识。然印象只是知识的起点，不是知识的自身。印象投入之后，还要经过所谓“反省”作用的一度的融冶，将个别零乱的印象联结而成种种的一般底概念，知识便又在种种的概念结合之下而成立。然概念只是一切类同的印象之总底代名，不是个别印象之自身，成立于这概念的结合之知识，就不能算是感觉的知识。因此，感觉虽是认识作用发生的契机，认识的本身却要“扬弃”了单纯感觉乃能达到目的。这是在洛克眼中感性底直观在知识过程中所占的位置。

又看康德怎么说。在洛克，感觉是知识的起点，概念是感觉的联结，故除了感觉，不再有其他知识的来源。康德却认为概念

不是来自感觉，而是由本来便生就在理性中的先于经验的“范畴”所构成，感觉世界是混乱芜杂的，“现象世界，现象为理性所摄取，被理性纳入于范畴之中而获得秩序，于是成为知识”。这样，感性底直观是知识的材料，“没有概念的直观是盲目”，理性中的范畴概念不加以整理，感觉只是盲目而无归着的材料罢了。单纯的感性底直观，在康德，和在洛克一样，是不能成为知识，只不过被后者认做起点，被前者认做材料而已。

与这全然不同的是费尔巴赫①（Feuerbach）的意见，他，这最彻底的感觉论，把感觉看做知识的惟一元素。概念呢？概念在费尔巴赫被认为仍然是一种感性底对象。他认为，概念与感觉印象的分别只是一般与特殊的分别，也可以说是全体与部分的分别。狗这概念代表一般的狗或狗的种族之全体，白狗是特殊的狗，是种族的一部分。于是，费尔巴赫就问：“难道我们的感觉只能达到特殊和部分而不能达到全部么？”我们“只能看见树叶而看不见全树木么？”但是，我们能看见全树木，能达到全部和一般，因此，作为一般者的概念并不是感觉以外的存在物，而是感性底直观之一种。因此，感觉是知识的一切！

这费尔巴赫的意见，辩证法唯物论的创始者们是很赞赏的。因为他们不赞同如康德一样要在事物自身的真理之外，另找先于事物经验的理性底知识，也不赞同洛克所说，概念是作超于事物感觉之外的另一种东西。概念也是一定的感性底对象，这一点，辩证法唯物论与费尔巴赫一致。但，仍有不能同一的是，正如马克思的《费尔巴赫论纲》里所说的，费尔巴赫的理解是太“直观”了。即是说，把概念当做仅仅的感性底直观是过分了，作为一般者的

① 费尔巴赫，即费尔巴哈——编者。

概念，可以说是一种感性底对象，但决不是感性底直观，而是比感性底直观更进了一步的东西。感觉世界里只有个别的事物或个别事物的群集，没有一般底事物，人们决看不见一般底，即没有一定的色香的花，要把握一般，是需要想象，需要理解的。人类的知识之大部分就是不能直接看见而只能理解的。"我们看不见电子和原子，但能理解它。"（伊里奇）看不见一般底概念马，但能理解那概念马在想象中的"形"（依公孙龙"马者所以命形也"）。这样，依辩证法唯物论的正确的把握，感性底直观是知识的初步，概念则并非感性底直观，也非康德、洛克所说的感觉以外的就是，而是"感性底理解"。知识的大部分东西在感性底理解之上构成的。但有一个重要问题：感性底理解是以感觉的要素在想象之中构成的，想象作用的自由放任是难免会成为空想的，但为什么概念不会是仅仅主观底想象之恣意，却也能对应着客观底事物而成为客观底知识？答道：空想固然是认识主观的恣意底活动，但理解，能成为事物的客观真理的理解，是认识主体在实践之中获得的。实践使主观与客观合一，使想象活动不能作自由底恣意而须适应着客观事物的变动。这适应于客观事物的理解自然就不能是主观的空想，而须得作为事物的反映了。这样，实践是辩证法唯物论的理论之核心。人类在实践之中，能从朴素的感性底直观而更进一步洞察到这直观的根柢里所隐藏着的一般底东西，实践使人类的认识力一层层地掘进事物的深心里，实践的发展，便成为知识的精确度之增高。辩证法唯物论是这样地看重实践，而别的哲学者所最不能了解的也就是实践。洛克、康德不明白概念是人类以实践为媒介而从事物获得的理解，不明白这是与事物本身不可分地结合在人类的实践中，却以为是事物之外的认识主观之造作物，或先验底固有物，以为这是完全没有感觉性的。费尔巴赫不明白概

念是在实践中被透视出来的隐蔽物，不明白这是感性底直观因着实践而向想象和理解的领域之飞跃，于是，为要贯彻感觉论，竟朴素地否认了概念的深刻性，使概念同列于感性底直观。

综上所述，可以依着辩证法唯物论的正确的把握，承认感性底直观是知识的发起，是实践中的主观与事物接触时最初的即时的认识反映。一切认识的运动，一切向事物的内心深入进去的辩证法底飞跃，都是感性底直观开步了以后的事。

二

理性底直观和推理不同。即不借推理的媒介作用，直接地便可以认识出来的“自明之理”。几何公理便是好例。“两点间直线最短”，这公理就是自明的。这公理之所以为真理，据笛卡儿（Dc-cartes）的意思，是因为它在理性中“清晰明了”的缘故。凡在理性中清晰明了的便是真理，笛卡儿这样想，于是在他的哲学研究中，就处处以“清晰明了”的探求为惟一的方法。

笛卡儿将几何方法搬到哲学里来，将理性底直观作为真理的惟一泉源。这儿照例又有问题：理性底直观自然是理性底真理，但既称为真理，必也能适用于事物，为什么只在理性中清晰明了的东西也会能成为事物的真理？笛卡儿没有说出为什么，因此就遭到了康德的批判。笛卡儿是以为，在理性中的真理，同样地也存在于事物里，所以能互相适应。康德以为这有不合理的地方是：我们直接知道的只是自己的理性，对于事物，我们只能看见表面的“现象”，“物自体”是认识力达不到的。既这样，我们怎能断定理性的真理也存在于“物自体”中呢？因此，康德认为：理性底直观（如范畴之类）仅仅是理性中的东西，我们将现象世界中的感觉“材料”嵌入于理性范畴之中，于是看着便好像是事物的真理，

而实际只是理性的造作物，并不存在于“物自体”中。这便是康德的不可知论：认识力只能限于主观范围而达不到客观事物之自体。于是，人类生活在世界上实际完全是盲者，而这盲者竟能永远不会碰壁失足，岂非大奇迹？而且，“现象”是物自体提供于我们的“表面”，从物自体发生的现象竟能离开物自体而受理性的自由镶嵌，岂不又是怪事，对于这怪事，康德自己认为是无法再加说明。然而，承认无法便算解决了吗？如果到辩证法唯物论的门前去叩问，便知道康德之所以无法，是因为走错了路。

理性底直观并不是纯如字面上的理性底真理，它压根儿就是事物自身的真理。直线最短的公理是存在于经验世界里的。人们都知道走直路比绕路近，因为路的本身就以直的为最短，欲取最短的路，谁也不能不依直线。这样，直线最短的公理是先验地存在于客观事物中，实践的人类不能不依从它，因此才获得了它。不能不依从者是事实，而非主观理性的清晰明了。

理性论者也许还要说，理性底直观和事物的原理究竟不同，走直路是特殊的事实，而直线最短却是普遍底一般底真理，只在理性中能设想而不是客观的事物。几何学上的直线是无阔无厚只有长的抽象底线，这是客观世界里不能实际存在的，因此，以这样的直线为对象的公理是理性底。关于此，可以用前节论感性底直观中的话来说：一般底东西是实践中的人类从特殊事物里所获得的“感性底理解”，虽然仅只是理解底对象，不是客观底存在，然总是以事物为来源的感性底东西。直线决非道路以外的特别事物，而是贯透在道路中的作为本质的核。

科学的进步能给唯物论增加有力的佐证。如果理性底直观仅只是属于理性的，那么，这原理必不会随着事物的变动而有更移。但几何公理却因事物的范围不同而有异了：直线最短的公理在地

球的范围内是可以应用自如的，离开了地球，应用于广大宇宙之中时，我们却看见非欧几里得的曲线最短公理了。这真理，是到了爱因斯坦才成不可动摇。然则直线最短的真理仅是地球上的事物之真理，而非理性底真理——这全然没有疑惑了。

三

理性底直观之真理不是理性底自明之理。而是实践底自明之理，“直线最短”和“人皆有死”都是不可怀疑的，这是因为“事实不容人怀疑”。在这样的意义上，一切科学的法则和定律，和几何公理一样，都可以算作理性底直观之真理，都是从实践得来的用不着论证的事实上自明之理。自然，科学法则的发见，常需要精密而复杂的实验，这是几何学里完全看不到的，但这是因为科学法则的对象在客观世界里常是非常混驳杂乱地存在着，对于人类的实践不及直线最短那么来得直接的缘故。又，有人用普遍性来区别两者，以为几何公理能应用于任何事物的形状位置，而科学法则只有着有限的对象物。这也不能将两者根本分开，因为应用范围的广狭也是事实上的问题而非理性中的问题。

科学法则与几何公理同样地是事实上不容疑义的真理，以公理为基础，建筑起几何学的推理，以法则为基础，而成立科学的种种假设和说明。这样，理性底直观，对于推理，是基础，是起点。这样，也可以知道直观作用在理知中占什么位置。理性底直观，据前面所说，是“感性底理解”，即不单单是作为客观事物的感觉，知觉，已飞跃到主观底想象的阶段了。它“扬弃”了感觉、知觉，而作为推理的基础；它是直接底原则，而推理是有媒介性的认识活动。用辩证法的术语说，理性底直观是感觉和推理中间的“结节点”。

感性底直观是知觉，想象的起点，是知识的第一“结节点”，在这里，我们开始了事物的表面底认识。当实践深进了时，表面底认识便被“扬弃”而第二结节点理性底直观便来打入事物的深心。认识力就这样随着实践而向事物深进。以社会学的认识为例，18世纪的《民约论》把社会看做独立的个人之自由结合，这是看到了表面现象。更进，才觉到人类的结合不仅是任意底结合，而一定有必然底内底原因。于是人们或者以为这结合者是民族道德，或以为由于宗教习惯，这达到一种唯心论的社会观。最后，看见宗教道德自身也不是永劫不变的，这时，社会学便再去寻求更基础的原因，终于发见那最后的依据是经济底生产关系。从自由结合到道德习惯，即等于从感性底直观跃入理性底直观。理性底直观不一定便是最后的真理，在这上面又开始推理，推理的穷极处，还可以再达到更高一段的理性底直观。因此，在道德习惯之后，又看见生产关系，——自然，仍不可忘记的是，这一切，都是人类在历史底实践之中获得的。

四

生命哲学者既认为直观是超乎理知之上的认识，于是便轻视了理知的真理。然而，也即在这里，我们可以捉到生命哲学的第一个大弱点。即是：不管轻视到怎样的程度，他们总是无法否认理性底直观。几何公理之为真理，连柏格森也要首肯的。不但如此，因为他那玄妙的生命直观太难说明，只好不时地也把几何公理作为直观之一例而引用起来。自然，柏格森的引用是有条件的，他先得要说，几何公理虽然是真理，然究竟有理知的要素，是死的真理，而非活的认识，活的认识应该是将主观消融于普遍的生命之流里的灵妙底直感。但是，直感无论说得怎样灵妙，我们总

可以看出，作为一种直接经验的认识，则是与几何公理毫无分别，就是生命哲学中最巧妙的柏格森，也除了多加一点“生命”之外，无法将自己的真理从几何公理区别开来。

作为理性底直观之一的几何公理，是理知作用的一部分，是“结节点”。生命哲学不能将自己从几何截然分开，这就告诉我们，它并不是真材实货的宝贝，不过用那理知的结节点为材料，加以夸大，附以“生命”这种化学的浮光，而人工地造成的假珍珠罢了。然还不止此，它想超于理知，反而成为低级的理知：如果理性底直观能达到直线最短这一种普遍底把握，那么，生命底直观只停止于“向直处走去才走得快”这一种感觉底个别事实，因为后者是实际的体验，有生命感，而前者却是抽象底理解的缘故。像这样的生命底直观，是连蚂蚁也做得到的。而实际，柏格森果然也非常推重了蚂蚁，不厌其繁地反复说蚂蚁的那本能行动是超乎人类理知的直观。但是，站在人的立场上来说，生命底直观是将人类的认识阻住在感性的圈里，不让它飞跃向“理解”的阶段。

生命哲学以为宇宙生命是不断地前进的流动，这即是说，生命是有连续性的，那不连续的、各个分立地存在着的物质，是理知认识的假象，是理知认识将活底生命劈作了死的片段之结果。用浅近的例来说：马和人，同样地是生命之流的一部分，作为动物这一点，是不应该有差别的，而理知却把马和人严格地分开了。但，马和人是否能无差别？这是在日常生活里谁也能判断的。作为生物这一点，马和人固然是相同而连续，作为生物中的不同的种类，则两者不能没有乖离。这是在万物中连续与不连续的对立的统一。没有一种事物不是属于一定的种类一般，没有一种事物不是作为个别物来表现一般，人类的认识固然不能忽略了一般，却也要认清楚个别性。前面说过的“判断”正是一般与特殊之结合，而知

识正是成立于这样的判断里，成立于一般与特殊、连续与非连续之结合或统一里。理知底认识分开了马和人，正是反映了客观世界之真实。但生命哲学只承认连续性，竟以为理性底分辨力是认识的错误，要找那无分辨底直观。但无分辨底直观也真是无分辨的么？如果理知把直线和曲线分辨了时，直觉地向直线走去的直观行为岂不是也歧视曲径的么？

但即使无分辨的直观是可能时，这也不见得万全罢？被囚在本能中的蚂蚁，在一定的环境之下直观底适应生活，似乎是极其泰然的，但决不能超出本能奴隶的地位，而作为环境之支配者。蚂蚁没有工场，没有飞机轮船，这一切只有人类的理知才能做到。理知使人们不但能适应，而且能征服。自然，理知也有错误的时候，但理知能在百误之中选择正确的出路，而本能，无分辨地走入陷阱，便全然无法超拔了。鸵鸟被人追急了时便将头藏在洞里，人们便可以容易地捕到它，这便是本能的趣事！生命哲学以为理知至多只是认识的原理，而伴着生命感的直观则能成为“行动的原理”，如果行动能以鸵鸟似的行动为满足，那无分辨的直观诚然可以算得惟一的原理；如果人类的生活只限于内底生活，那诚然可以专门靠无分辨的直观。可惜生活的人不能不与外底世界发生交涉，生命不仅只是时间地流动的生命，也是空间地互相关涉的生命（但生命哲学否认空间的空观存在）。时间空间是流动的经和纬，因此，生活行动便不能仅依靠内底生活之静观即或可以依靠，也只能如本能似地适应一定的小范围，不能在例外的场合免于失足，对于外底世界之分辨，是理知之所以为理知的可贵处。

本来需要再详细的解述的，因为限于篇幅，略论至此而止。总之，我们已知道生命底直观是从理知底直观拆来的赝品；还有一点重要的是：生命哲学与政治的法西斯主义之关系。生命哲学在

大战后曾流行了二三年，以后曾长期地中断了势力。而最近，法西斯蒂的声势高涨起来时，它又出现了。日本的西田几多郎开始在《读卖新闻》宗教栏内作宗教的辩护，德国的狄尔泰、胡萨尔流在纳粹焚书之后竟因为能代表所谓“德意志精神”而成为独占者。这并非偶然，而是出于思想的一致。慕沙里尼说法西斯蒂不是政策，而是一种“生活态度”。这就是说，与其谓法西斯蒂是根据世界的客观真理而产生，不如说是人们主观地定立的生活态度；与其说是改造世界的方策，不如说仅仅是对自己所规定的活动原理，这是活生生的生命哲学！美国驻德大使最近发表的感想，说法西斯主义可以称为反智慧主义，这用在上述的意味上时，是非常中肯的。——然生活态度既不是根据世界的客观真理而定立，不是为要适应现实社会的动向，而是为满足内生活的冲动，其结果，纵然能横行一时，终于难免鸵鸟似的走到末路，这不是见得明白的必然性么？

（原载《中华月报》第1卷第10期，1933年12月1日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

二十二年来之中国哲学思潮

(1933.12)

一、中国社会与中国文化

现在要讲的是一个非常繁重的问题，详细的展开恐怕要几十万言，本文只能作简略的概说。

哲学是文化现象的一部门，文化是在一定的经济基础上建筑起来的社会底文化。研究中国哲学，必须明了中国文化。欲明了中国文化，又必须了解中国的社会构造及经济关系，本文论述22年来的中国哲学思潮，拟随处照应着中国社会发展的概况。这是正当的公式，也是必要的真理。

中国社会经济的研究自然又是一个繁重的问题。《社会史的论战》已出到四大辑，言论超过了百万字，问结果呢？恐怕谁也觉得，正等于十年前的“科学与人生观之论战”一样，将问题扯得一塌糊涂，公认的结论却没有在那儿诞生。这用不着奇怪，“论战”的编者已告诉过我们，参战者的各人都是有党派的，带着自己特有的使命来上战场，目的自然是征服他人，为着一统天下的必要，有时自然不免歪曲了事实。这样一来，不要说四辑，便是四十辑也怕战不完结。真理自身仍是在地下兀自前进，真正能拥护真理的“党派”，其胜利也决不是要求诸于这仅仅四五辑的书本里的。

因此，要怎样来看我们这一个怪物的中国，就成为繁重的问

题了。现在自然不能繁征博引地作专门的论证，只就立论需要的地方作一个素描。

“社会史底论战”中的诸将们大部分都是标榜“运用辩证法的方法来研究”的。但当有的人提出如下的问题时，问题的提出方法就是非辩证法的了。即：中国是封建社会呢，抑是资本主义社会？至于为着“派”的主张，勉强拉一些似是而非的统计材料，便断定中国是十足的资本主义社会或纯粹封建社会，则更是反辩证法了。因为参战者在这里有了这样的一种企图：想在这非常迅速地运动、变化、解体中的半殖民地的中国社会里，看见一个固定不变的古典底社会形式。这是不可能的。中国社会因受国际帝国主义者的强压而起了内部的极其庞杂的变化，这里也有资本主义，然而只是雏形，也有封建社会，然而在不断地崩溃没落，这两种不健全的存续物，又都是作为帝国主义的附庸而苟延其残喘的。在这里，要冠以封建底或资本主义底任何一个形容词，同样都不可能，不如直截了当地就称作半殖民地社会，还可以将其特有的意义包括完全。

半殖民地虽然不是一种特别的社会形式，却有特别的发展状态，这特别的发展状态是帝国主义的压迫造成的。这社会经济之特别的发展状态中，文化的发展形式也有着特征。

第一，半殖民地里有资本主义的雏形。“资本主义以自己为模型而改变世界”。资本主义在侵略殖民地的过程中，也将自己的文化向殖民地输入，因此我们在中国也看见帆船被轮船打倒，铁路延长，机械工业的增加。论战者如任曙先生，曾据此主张中国已是十足的资本主义国家，然而这是不正确的。资本主义要素的存在，我们固然不能否认，但这一切要素的主要者，百分之九十九以上是帝国主义者的附庸或其侵略工具，中国民族自己的民族资

本主义，经不起国际金融资本的巨大的重压，只继续着奄奄一息而已。不怕机械轮船的侵入多么利害，中国“自己”决不能成一个独立的资本主义国家，至多也只能说：中国已具有了资本主义社会的一定的雏形，而非真正的资本主义国家。这样，在文化上我们也可以看见中国有资本主义底观念形态，而这观念常常是在不成熟的状态之下告终。22年欧美资本主义的文化不断地介绍进来，但都只是达到介绍的程度便止，莫说发扬光大，连比较精深的咀嚼研究也是很缺少的。胡秋原先生曾说过：“一个很容易接受外来思想的国家，在某种意义上也未尝不是这种思想扩大深入的阻碍物。”中国诚然是太容易接受外来思想而不容易使其扩大深入了。连说话的胡先生自己，也因为差不多完全无条件地接受了“普列汉诺夫主义”，结果在思想上陷入了普列汉诺夫以上的混乱和矛盾。这事，一方面固然可以说是学者之过，做官的心比做学问的心更切。根本的原因，仍由于社会是这样一个社会，它不能抚育更深入的学理的缘故。

第二，不稳固的封建社会形式的存续。半殖民地的封建社会，因帝国主义的不断的侵略而不能遂行稳固的支配。清政府的倒坏，是封建社会基础动摇的第一次表现，连年的军阀内战，是封建组织解体的成果。这一方面封建社会在不断地解体，而那一方面资本主义又因前述理由而不能起来代替其位置，于是封建社会只能老是以苟延残喘的形式存续下去。旧的已腐败衰老，新的又无力成长，社会的破局因此只能日益深刻而扩大起来。世界史上与此类似者，可以古代罗马为例。罗马社会之没落而为黑暗时代，即由于类似的原因——这是马克思也曾指出过的。封建势力之残存，在文化上则成为传统观念不断的复归。清政府倒台以前，便有欧美资本主义国家的学说之翻译介绍，但“中学为体，西学为用”的

观念则直到五四还没有打破。从五四起，科学精神开始被提高了，然而科学方法到后来的最大用处只是在于“整理国故”，接着东方精神文明的呼声又一天比一天地高叫起来，孔祀已废除，而各地的祀孔者仍比比皆是。近来甚至又有人主张读《四书》、《五经》，为全国青年推荐《庄子》与《文选》及歌咏宫殿的文章者，还算是海上的新文学家。资本主义的幼弱的雏形及封建意识之不断的复归，在中国是并行的。

第三，文化发展的短促性和繁杂性。因社会组织的幼弱而不健全，任何方面的文化发展都有着短促而不坚定的特性。再没有比中国这样容易接受新思想的国家，也再没有妨碍思想的牢固深入如中国的了，文化在中国，真有“万花撩乱”无所不包容的状态。22 年来的短期中，可以看见欧洲文艺复兴以后的缩影。以前就有人称过五四是中国的文艺复兴，然而不但文艺复兴，就是工业革命之类的变化，也以极简略的形式表现过了。如果文艺复兴以来的欧洲历史是生物进化史，则中国五四以来的文化不妨说就是胚胎发生史。胚胎的发生，因种种影响而不尽能处处模仿种族发生史，同样，中国文化也不尽是完整的欧洲史，但中心脉络之存在，却是历历可见的。故外表似“万花撩乱”的中国文化现象，其发展的路径决不是不能清理，只不过较繁较多，而又少有牢固深入者，不易把握罢了。故欲寻求哲学在 22 年来发展的主流，也是可能的。

二、哲学思潮之横的解剖

哲学上的各种主要特征也就是文化一般的特征。有文化的资本主义要素便有资本主义型的哲学，有封建底文化要素便也有哲学的保守的源流。整个的文化现象是多么庞杂，则哲学的部门中

也有相当的驳乱之表现。对于22年来的中国哲学思潮，可以剖析如下：

第一，种种输入底资本主义型之哲学。在清政府崩溃以前，即有种种的自由思想之输入，严复的翻译，《新民丛报》等类出版物之介绍，虽然说不上哲学，至少可以作为资本主义型新思想之最初的具体表现。辛亥革命的主动者，不论从物力、人力方面说，总以南海人及海外华侨为中心，他们的思想之能称为最前进者，也因为他们的生活受近代资本主义的熏染较早的缘故。但资本主义型的思想之突飞猛进的成长及新哲学思潮的正式的成立，是在民国三年以后五四文化运动中的事。这时谁都知道是因为列强忙于欧战，无暇顾及远东的侵略，于是中国从受资本主义熏染的地位进而养成了自己的民族资本主义，资本主义的意识形态得以眉目具备者，全是为此。五四文化运动是德先生（democracy）和赛先生（science）的得意时代。在哲学上，胡适所标榜的实验主义占了一时代的上风，其他的哲学思潮自然未尝没有介绍，但对于传统的推翻，迷信的打破，科学的提倡，是当时的急务，以“拿证据来”为中心口号的实验主义被当时认做典型的科学精神。这是小小的亚美利加式的哲学思想。但在半殖民地的中国，思想的寿命是不长久的，浅薄的美国式的哲学不久便遭遇到反动。当欧战告终，列强又张牙舞爪地向东方卷土重来，民族资本主义忽被压倒的时候，厌世的反动的观念形态便开始遮蔽了整个文化界，马上便来了一个“科学与人生观之论战”。论战的结集虽然是以吴稚晖先生的根据科学而考察出来的“漆黑一团”的宇宙观及人生观压了卷末，似乎科学终于胜利了。然其实科学的人生观仍是“漆黑一团”，压不了玄学者的勃然而起的锐势，于是哲学界普遍地研究起人生问题来，印度哲学、道家哲学、儒家哲学等等的研究盛极

一时，太戈尔被敦请到东方，唐大圆及太虚法师之流也大出风头。但人生问题的研究中也有资本主义型的哲学，世纪末的欧洲哲学界，自叔本华、尼采、倭根以至柏格森、狄尔泰，无一人不是以人生的研究为哲学问题之中心者，这资本主义国家的人生哲学当时也输入了中国，与中国当时的需要相吻合，因为世纪末的哲学是欧美资本主义走向没落的道路上时的挣扎中的梦呓，而中国的民族资本当时也正是开始没落了，原因虽不同，而结果则类似，故柏格森、尼采等的研究便盛行起来，我们现在就可以指出李石岑先生，便是受尼采之影响最深者，又如朱谦之先生的唯情哲学之受柏格森影响，也是不可否认的。虽然朱先生曾说柏格森的直觉哲学重记忆，唯情哲学重理想，前者累于过去，后者能烛照将来，似乎有一步的前进，但根本的方法，则宁可说朱先生是柏格森的遮拾者。人生问题的研究既盛，以“漆黑一团”结束的“科玄论战”便被人置诸脑后，站在人生问题的立场，朱谦之先生曾批评过“漆黑一团”的宇宙观，说人生既漆黑一团而没有意义，则人们便容易发生悲观念头，故这样的人生观是不妥当的——这正是宣布了所谓“科学底人生观”之失败，而提高了玄学问题的显明的檄文。

中国社会此后的发展情势是日甚一日的破产，民众的百分之九十九都不可避免地向下没落，而全世界的资本主义恐慌也一天天地增大起来，中国民众的命运与全世界被压迫者的命运在同一前途上看见了同一的曙光，历史的法则已现露于世界之前，中国人也看见科学底社会主义了，于是辩证法唯物论的哲学思潮便狂风暴雨似的披靡了整个哲学界。社会主义的运动，是资本主义社会的机构里必然地产生出来的历史事实，故社会主义的哲学思潮在某种意义上可以归入资本主义型的一部。中国的辩证法唯物论

哲学之盛行，是全世界及中国革命势力发展之结果，它自身直到现在遭受了种种的变难经过，等下节才能细述。

第二，封建底哲学传统之不断的复归。辛亥革命主要原动力决不单是华侨的资助，更不能称之为资产阶级底革命。表面上固然造成了共和底民主政体，实际并未曾真的有了资本主义底社会组织，只能把它看做从来稳定的中央集权式封建社会之解体的一过程而已。辛亥革命的结果不是真正的民主化，而是军阀割据局面之开始,是从整个的封建社会一变而为分崩离析的封建社会。封建社会仍是一样地存在，故革命后的第一任大总统不是海外华侨活动的中心的孙中山先生,而是国内封建势力的中心的袁世凯。若要问：这时中国哲学之主流何在？就可以答复：革命后至少三四年间，思想文化仍被传统所君临。欧美的哲学思想虽然早有输入，但在“中学为体，西学为用”的大前提之下，儒家思想终究仍是稳固的一尊。传统的地位被看得很高，思想论证常喜到四书五经中去寻找根据。新的思想方法之出现，是在五四的炮声发出以后，实验主义的治学方法在某种意义上可以说是与传统迷信针锋相对，因此就成为五四文化中的天之骄子。在这种意味上，与其说胡适对于新文化有何种新的创见，不如说他的功绩仅仅在于新底思想方法之提出。否则，就实验主义的应用的方面来说，在胡适不过用以“整理国故”，成就了中途夭折的《哲学史大纲》，政治上只落得一个一塌糊涂的好人政府的空想，要问积极的业迹，是丝毫说不上的。

而在胡适的本身，因“科学方法”之被用来“整理国故”已开始了封建哲学复归的端绪。标榜新的科学精神之实验主义竟不能一直向前去开辟新的科学的天地，却回头攒向旧字纸篓里来！胡适自己又渐渐地从学问的路走上了升官发财的路。前节已说过，自

从人生问题的研究盛行起来，儒佛道诸家的学说竟成为哲学研究者的主要对象了。直到1927年，辩证法唯物论的洪流席卷了全国，学者的眼光才开始知道由人生问题转向社会问题。研究有素如李石岑先生，亦不惜放弃了旧来的思想，而唯情哲学者朱谦之先生也开始在暨大讲授黑格尔哲学及唯物辩证法了。但顽固不化的封建传统仍继续存在，仍不因此而至于消减，张东荪先生到最近还在咀咒他所谓的“俄国哲学”，目前我们所见到的生命哲学幽灵似的出现，与欧洲及日本的“生命哲学”或“存在论哲学”有大同小异，但中国的主张者是以佛经或四书五经为立论基础的，这毕竟仍是封建意识之复归，等下节又再细述。

三、哲学思潮之纵的展望

22年来的中国哲学是以上述的要素构成，现在再要说一说这些要素所构成的哲学究竟是以怎样的形势发展过来？对于这半殖民地中国的哲学之史的发展，我们可以先总括几句：“资本主义以自己为模型去改造世界”，中国国内有了资本主义的要素，是国际帝国主义之赐！但帝国主义还不只是将资本主义要素带入中国，也使中国的历史取着过去资本主义史的雏形而发展起来，前面已说过，五四文化运动颇类似欧洲的文艺复兴，其实类似的地方还不只五四文化运动，在其他的每一时期，都可以找到对应的事实，以下打算将22年来中国哲学与欧洲哲学史随时作一个对比的说明，这是很可以帮助了解的。把五四以前辛亥以后的中国哲学时期看做欧洲中古的经院哲学时代，虽不能说处处恰当，但根本的情势则是一致的。欧洲经院哲学固然是不能出寺院门外，言不敢有违《新旧约》，而研究之盛，足以成为新时代来临的前兆。新时代若不会来临，则僧侣们尽可以高枕无忧地悠闲度日，何必穷费研究

的心思？故经院哲学的发生，实在是教会的一种必要。教会曾支配黑暗时代的欧洲将近千年，突然看见另一个时代要诞生了，为着企图稳固旧的传统以抑压新势力的生长，教会的封建观念形态的营垒上便布置起哲学的防线。经院哲学处处企图用《圣经》解决一切，这事实适足以反映《圣经》的反对者已兴起，信徒们于是不得不更紧张地把握起自己的武器，不能不更认真地检视自己的阵容。然而异状甚至竟在《圣经》的自己阵营内发生起来，经院哲学内就有了唯名论和实在论之争，而唯名论正是反教会的个人主义哲学之新天使。这唯名论的主张之最有力者，正是资本主义最先进国英吉利的屋干（William of ockham）。

中国的封建社会没有基督教会，但有至圣先师的孔子，没有《新旧约》，但有四书五经，没有经院哲学，但有“中学为体”的根本成见。然而，虽说“中学”为一切根本，但“西学”已取得了“为用”的地位，足以与“中学”相抗拮，其作祟的力量并不下于经院哲学之唯名论。还在辛亥，中国人便已多少领教了“西学”的力量，一直到五四时期，西欧的文化价值一天比一天显露出来，尤以近海交通便利者受影响更深，然不到五四这一突变时期的来临，不到五四文化运动突起以彻底的方法论向传统作最后猛攻时，资本主义文化及哲学对于中国终只是一种输入品，不能在中国自己的土地上立根生长，正如唯名论虽然已有了个人主义的内蕴，而自身终只能被囚于经院哲学的牢笼之内一样。

真正的新时代之到来，是在新时代已完成了自己特殊的武器而能独立地与传统作战的时候。在欧洲，这就是文艺复兴以至启蒙运动的时期，在中国，就要举出五四。五四在哲学上的表现与欧洲的相同点是：两者同是以新的科学方法之建立为基础。第一次从经院哲学脱然而离的欧洲新哲学，便是培根的归纳法，其次

是笛卡儿、霍布士从数学借用来的演绎法。斯宾诺莎之于几何学，来布尼兹之于微积分，同样都有新的科学方法之建立。总之，科学的应用是新兴资本主义者的得意事，科学使他们认识一切，征服一切。因此，在哲学上，他们也同样地揭起了科学上借来的方法，与经院哲学之以《圣经》钻研为惟一能事者相对抗。结果自然是科学的胜利。在五四文化运动中，科学方法之被人重视是谁也不能否认的，实验主义虽然与笛卡儿、培根等的学说不同，但不外仍是一种从科学借来的方法论。哲学上的思想方法之科学化，就历史的意义上来说，比其他任何的研究介绍都更重要。胡适的《中国哲学史大纲》之价值，可以说远不及他的“拿证据来”的实验主义精神之价值。实验主义在今日，谁也知道是一种错误的思想方法，它能一变而成唯心论哲学。但在当时，作为与传统迷信抗战的武器，还不失为历史推进的前锋。胡适在当时之能成为得意人物，不是因为有什么系统的大贡献，也不是如某人所说，能给中国人以他们所需要的东西，只是为了实验主义的历史的意义和价值罢了。

欧洲几百年的文艺复兴及启蒙运动，在中国仅短缩而为五六年的五四文化运动，各种各样的新思潮辐辏而来，时期太短，不容有任何精深的创造底贡献，系统的大著都是以翻译为主，若要细述派别，实在不仅止实验主义一种，但实验主义因为最与时代需要切合而成了主流。以后很快地便是欧战告终，国际帝国主义的屠刀又向东方砍来，民族资本主义因以没落，新的哲学还来不及作完整的建设，便已被逼入另一时期——封建传统的死灰复燃和没落底资本主义哲学的时期。这时期的特征是人生问题的研究。但当时的社会变迁比较复杂，须先述其概略如下：

这时的哲学思潮，部分地颇类似19世纪后半的欧洲，那时资

本主义社会机构的内底矛盾已开始暴露出来，资本主义社会中的科学文明遇到了“禁止通行”的挡路碑，社会的物质底发展宣布了资本主义的没落的运命，使得欧洲资本主义底哲学家不敢正眼观察物质底社会，努力借唯心论底哲学向心灵中求精神底慰安、解脱和出路，于是人生问题的研究便代替了宇宙论和方法论的位置。不管叔本华、尼采，或是柏格森、倭根，对于哲学所提出的都是人生问题、心灵问题或道德问题。这就是所谓的世纪末哲学。五四文化运动终了之后直到 1927，可以说是中国的世纪末。但也有不同的地方，即在中国不单只是资本主义临到了没落的命运，还接着来到了半殖民地特有的新的转变；发育不全的民族资产阶级渐渐萎弱了，另外却发生两种阶层，或则投向国际帝国主义的翅翼之下而成为买办阶层，或则将资力投诸土地而成为新的地主阶层，而新的地主阶级又常经过买办阶层的媒介而与帝国主义取着一定的联络关系。帝国主义、买办阶层、新的地主阶层，是压迫剥削广大的下层民众之三重铁塔！三者在一定的经济利益上常是联合一致，今日之封建地主已不如二十几年前的封建地主之顽冥不化，决不至于如《子夜》中的吴老太爷似的，一来到上海看见资本主义文明便至于震骇不安而死，宁可反过来说，在乡下愈是厉害的土豪劣绅，到上海愈会寻找极摩登的事物开心，六七十岁的老头子与自己孙女的女友进跳舞场合舞的事早已恬不为怪了。研究人生问题的哲学，在中国，不比在欧美纯是世纪末底资本主义哲学，而是世纪末哲学与封建传统哲学之结合。又况学问的道路太艰苦，每个学者差不多都要走上政客官僚的门路，在官僚政客的环境中，传统思想的研究是受人欢迎的，曾忆太虚法师讲佛学时，听讲者尽是一些蠢头蠢脑的失意政客，明明是不甚了解的，偏要像煞有介事地谛听，当时只觉很好笑，现在想起来，才觉得并不仅只是可笑，还有其他的意义。

在这样的环境中，学者研究的复古倾向是必然之势。即或有一二高洁者，不向政客堆里钻，能保持在文化中心地当穷教授，也为周围的空气所影响而多少要涉及儒、释、道的旧典籍。故以尼采及几何学方法为基础的李石岑先生的研究中，也未尽能全不涉及旧有哲学，而朱谦之的唯情哲学还是从虚无哲学脱胎而出。世纪末与封建哲学之结合，是人生问题时期之哲学的特征，如果我们说世纪末的哲学是金融资本主义的哲学，而中国的买办阶层可以代表金融资本主义在中国的一体，则把人生问题的研究看做封建地主哲学与资本主义哲学之结合，亦无不可！

因此，以人生问题为研究对象的哲学，是民族资产阶级堕落以后的退步的哲学，其发生，宣示了资产阶级已不能再成为社会发展的推进者了。中国哲学的新时代，中国的有着无限的“将来”的哲学思潮，是在1927年后掩蔽了全思想界的唯物辩证法思潮出现时又才显露头角。

前进的文化和前进的哲学必须有前进的人们来担当，如果中国没有负着创造将来之使命的阶层崛起，前进的哲学也不会可能。谁是中国将来的主人？五四文化运动中资产阶层虽确曾遂行过推进历史的使命，然而五四以后便中途没落了，他们已让位给帝国主义的附庸与反动的封建地主阶层，怎能还有使中国前进的能力？对于中国社会的进步与否有生死的利害关系者，从此只有广大的最受抑压的民众，他们在封建军阀、买办、帝国主义的三重压迫和剥削之下在团结、挣扎、斗争，全世界的被压迫者的呼声与他们互相应和，中国的将来和世界的将来是一致的怒吼的。声音震撼了全球，唯物辩证法哲学的锋芒的真理使被压迫者的前进之势成为锐不可当。

唯物辩证法的哲学是新的前进人们的哲学，虽然是在人生问

题的思潮之后才光临了思想界，但决不是从人生问题承袭而来的遗产。故其最初的发生也决不后于人生问题的思潮。我们可以回溯到五四文化运动中去找它的萌芽。在这里，陈独秀先生的文化上的功绩也是不可否认的。在“科学与人生观之论战”中，陈先生已正式提出惟一的唯物史观的意见了。事实是这样的：前进的资产阶层的使命告终之后，即五四文化运动终了后，哲学上的史的发展便分成两条平行的而又互相争斗着的主流，一是堕落的世纪末哲学；一是唯物史观的思潮。如果用欧洲的情形来对比，则黑格尔可算是欧洲资产阶级的前进哲学之顶点和没落点，此后便是两大主流的平行的斗争的发展；一是叔本华、柏格森、尼采、倭根以至狄尔泰等人的人生问题道德问题的潮流；一是从马克思、恩格斯至伊里奇的唯物辩证法的潮流，前者是堕落的资产阶级欲在精神中求慰安的企图，后者是前进的阶层在物质中求胜利的怒潮。中国的哲学思潮也就是这样地发展下来的，不过1927年以前是人生问题较优胜的时代，1927年以后是没落阶级的丑态已暴露无遗，前进阶层的哲学才达到支配力的顶点的时代。于是唯物辩证法风靡了全国，其力量之大，为22年来的哲学思潮史中所未有。学者都公认这是一切任何学问的基础，不论研究社会学、经济学、考古学，或从事文艺理论者，都在这哲学基础中看见了新的曙光，许许多多旧的文学者及研究家都一天一天的“转变”起来。人道主义者的鲁迅先生抛弃了人道主义，李石岑先生撇开了尼采，朱谦之先生听说也一时地成为辩证法唯物论者。任何顽固的旧学者，只要不是甘心没落，都不能不拭目一观马克思主义的典籍，任何能于独创的敏锐的思想家也不得不向《资本论》求助。如果有人以为这一切的转变仅只有“投机”的意义，那是根本不能理解历史！因为“投机者”固然不能免，然而也得先要有“机”可投，“投机者”也

才会发生。而所以能造成这样的“机”者，实不能不承认是由于中国被剥削被压迫的劳苦民众们的光辉伟大的历史行动之胜利。

也就因为有“投机者”存在的缘故，种种不正确的倾向便从内部发生，于是在唯物辩证法的名义之下，人生问题的唯心主义固然已销声匿迹了，但披着唯物论的外装的另一种唯心论便在辩证法之中发展起来，正确的唯物辩证法不能不另用一番心力与之抗争，与之分裂，这分裂的过程也与欧洲的情形很类似，尤其与苏联的哲学论战之过程相一致。1927 年的新文化运动将布哈林的机械论、蒲格达诺夫的机械论与经验批判论等与普列汉诺夫、德波林、伊里奇的哲学毫无分辨地输入了中国。分裂的第一阶段和 1923 至 1930 年的苏联一样，是对于机械论的批判。布哈林的机械观最初受到了清算，“社会史的论战”中在方法论的问题上也有着机械论与辩证法之争。张如心先生的哲学活动也可以算做代表者，此外还有种种的翻译介绍。但在机械论批判之后哲学又停滞于普列汉诺夫与德波林的形式主义之门限。苏联的德波林是反对机械论之中心人物，但他自己又终于使辩证法哲学脱离了社会政治而成为空洞的书本学问。在 1931 至 1932 年遂受到许多新的学者之批判。在中国，德波林的清算是直到 1933 年才开始，而胡秋原先生到此时还拼命地替德波林与普列汉诺夫张目。我们所能看见的有系统的著述可以说只有一本“教程”的翻译。

接着，旧的没落哲学之死灰复燃的时期又到来了。最近半年以来，哲学的论坛上就有以生命为主的哲学之出现。张东荪也在大反对其“动的逻辑”。朱谦之先生忽又回到柏格森的老家，要以黑格尔来解述直觉哲学了。这一种倾向之出现，也与外国的情势一致，一方面是因为德波林哲学也最后受到了清算，虚伪的唯物论已无法披着“投机者”的外装而存在，只好作露骨的现面；一

方面是军权独裁政治的发展，对各种言论实行高压，而没落的生命哲学、存在论哲学，在日本和德国都因此得以抬头于指挥刀的保护中。生命哲学是标榜既不唯物，也不唯心，而以生命为惟一的本体，以生命、生活、人生为研究对象。实则仍只是化过装的唯心论，是唯物论的死敌。而在中国的生命哲学，也和以前的人生问题时期一样，内中仍混有封建的传统哲学之要素又是一度的封建幽灵之复归！

唯物论内的不正确的倾向，是代表着“投机者”的不正确的意识，是没落者在观念形态的领域向前进者阵营内偷入的袭击。经过了两次的清算，偷入者无门可入，结果便成为正面的刀兵相见。目前就是正面刀兵的时代。

中国 22 年的哲学思潮的进展大体如此。以后的结果会怎样呢？在这里不能备述。总之，中国在今日已是世界的政治经济问题之中心，中国的哲学思潮的将来的发展，与中国社会的发展及世界政治经济的前途都有着密切的必然的关联。

兹将 22 年来哲学发展的年代作表如下，以清眉目：

年代	1—4 年	4—10 年	10—16 年	16—19 年	19—22 年	22 年
思潮的主流	在封建基础上的新思潮之输入	五四文化运动资产阶级底哲学科学方法	人生问题时代潜滋暗长的唯物辩证法哲学	人生问题研究失势唯物辩证法的极盛时代	唯物辩证法哲学的内部分化及不正确倾向之清算	人生问题研究复活唯生论唯物辩证法内部清算的完毕

（原载《中华月报》第 2 卷第 1 期，1934 年 1 月；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

论文学的鉴赏

(1934)

鉴赏艺术和读理论不同，因为前者呈示给我们活生生的具体的形象。艺术把人带到作者自己的生活里，跟着他呼吸同样的空气，看见他血肉的感情和思想的跃动，凡是好的艺术品，给鉴赏者的印象总是逼真的。这事实，也就是艺术的永久性的来源。两千年前的哲学理论，在我们看来是幼稚而且错误，不是两千年前的人，决不会把它当做真理；但两千年前的艺术却直到现在仍一样地生动，一样地活跃。那艺术特有的感人的力量，决不会像哲学的真理一样会被时间之流冲洗了去，这就因为有那具体的形象的缘故。

艺术的力量是永久的，这一点决没有谁会否认。但重要的是：这力量的存在只作为一种可能性的存在，而不是直接的存在。要使可能性达到实现，相当的条件是不容缺少的。鉴赏的过程可以说是永久性实现出来的过程，而在这里，就有着一个最大的必要条件，即鉴赏者对于作品的内容必须能够适应。鉴赏者如果不能适应作品的内容，也即是说，作品的内容对于鉴赏者不能发生相当的感应作用，则鉴赏的过程就无从成立，而永久性这可能性也就无从实现了。例如，一部古典的伟大作品，每每要人读到两次以上才了解它的好处。第一次的不了解，就因为鉴赏者的主观不能马上适应那作品内容的缘故；这是一。又譬如，通常鉴赏者的嗜好每每绝不相同，甲高兴看屠格涅夫，乙又专爱看柴霍甫，有

时一个人拿了托斯妥益夫斯基①的《罪与罚》会看到废寝忘食，而对于《布罗斯基》却一点也不感到兴趣。这是各人的适应能力不同，而永久性的实现范围也就有了差异；这是二。再如，同是一种作品，两个人来看，所得的印象每每会互相背驰，这又是适应情况不同的结果；这是三。

一件作品就只是一件作品，它本身不会有两样的内容，这是很明白的事。然而一到与鉴赏者相接触，就发生种种不同的结果，不同的印象，和不同的评价。这完全是由于鉴赏者与作品中间的适应条件常常有差异的缘故。因为，由鉴赏方面来说，一件作品就是一件摆在前面的客观事物，也即是一种认识的对象，鉴赏作品也就是去认识作品。在认识事物的过程中，认识者的立场、生活等等都有着很大的影响和作用，它能决定认识者所关心的方向，使认识者对于事物的某一方面有特别深切的关心而对于另一方面又毫不注意。由于注意与不注意的分别，认识程度的深浅也就不同。例如："窗外小鸟的数目是没有人去数的，而对于牧场上的牛羊，牧人却计算得很清楚"。作品的认识，当然也脱不了这认识一般事物的公例。鉴赏者的地位、生活、修养等决定了鉴赏者个人的趣味，决定了他的适应能力和适应方向。于是同一作品在两个人的眼光中就不会映入同一的影像，而同一鉴赏者对于两种作品所能感受的程度也当然就有深浅的差异。

鉴赏者间的意见常常不能一致，这也是不容否认的事实。但同一作品既然可以有不同的评价，那么，艺术的永久性实际上不是又成问题了么？那艺术的价值，不是至少已经没有确固不移的存在了么？这里，我们就有着鉴赏论上的最大的课题。我们首先

① 托斯妥益夫斯基，即陀斯妥耶夫斯基——编者。

是承认艺术有永久性的，而一再看实际的情形，就又好像有着许多违反永久性的现象。然则我们要怎样去理解我们所承认的永久性呢？永久性的存在与个别鉴赏者间意见的差异是怎样相关联着的呢？

一件作品在我们前面，它的永久的艺术的力量，已经说过，是作为可能性而潜在着。倘若换上哲学的名词，说那艺术的力量是作品的本质，那么，这可能性的实现，也就是本质展开的实现。鉴赏的过程是永久性实现出来的过程，因此也就是展开艺术本质的过程。理想的鉴赏就是要能将艺术本质的内蕴充分地展开。一件作品的艺术本质在它自身应该是一致的，它不会有两样的本质，倘若这本质在人人的眼前都能充分地展开起来，那么大家对于鉴赏所得的意见应该也是一致的，也就是说，永久性的充分实现在这里是可能的。但困难也就在这里，可能性的实现必须有实现的条件，鉴赏者的适应有程度的差异，每个鉴赏者未必都具有充分的适应条件，于是艺术的本质在他们眼前展开的形象也就人各不同了。更正确地说，艺术的本质未必在每个鉴赏者的前面都能完全展开，也许有时竟全然不能展开——叫普通七八岁的小孩读歌咏恋爱的诗作，一定是全然不被理解的；叫一个世纪末式的感伤诗人去鉴赏新写实主义的作品，他也不会理解的。《静静的顿河》不是肉欲小说，它的本质决不在大腿和樱唇。然而惯于看情欲小说的人，仍可以在《静静的顿河》里找到足以使他赞美的画幅，他可以在里面指出许多描色情欲非常出色的地方，例如：阿珂新亚的“桦木一般白的，不管羞耻地张开着的两腿”；例如：莫柯夫氏住宅里一个幼年女子的“含着一颗莓的，心脏形的嘴唇”；例如：热情的阿珂新亚遇到情人时会将她的“眼睛朦胧起来”等等。在这一些地方，惯读情欲小说的读者对于《静静的顿河》这小说，多

少是有适应作用的，而那小说的内蕴，在他们眼前也多少展开了一部分的。但那适应的条件极不充分，因此展开也极有限；他看不见真正的本质，他眼中的《静静的顿河》，与那更能充分鉴赏的人们所看见的是根本不同。

这里也许有人要问：条件纵然不充分，展开虽然有限，但总还不是多少展开了么？而这展开，多少总还不是本质的展开么？既然也是本质的展开，那与更能充分鉴赏的结果为什么会根本不同呢？要答复这问题，又不能不就所谓本质这东西略事说明。我们说本质的展开，因为本质这东西只能在展开的过程中才会发现出来，而不是赤裸裸地一次就能给我们抓着的。在过程中，我们看见种种样样的现象。这些现象发展着、变化着，就在这现象的发展和变化中本质才得到展开，例如说一个人的性格是他的本质，那么要能够完全了解他这性格，必须从他的种种行为现象里去观察，决没有撇开种种行为现象不问而可以单独看见性格的事。因此现象的发展正就是本质自身的展开，本质是离不开现象的，而每一现象正是本质的一方面。然我们又要说每一现象虽是本质的一方面的展开，但它并不就等于所展开的本质。它只在整个的发展过程中作为表现本质的一环，如果把这一环从整个发展的连锁中割取下来，使它失去了整个的联系，则它表现本质的机能也就没有了。这样，如果我们切取了片面的现象，就说自己看见了本质，正等于拿一个环就说自己已有连锁一样，这不但并没有得到本质，连现象本身的意义也过分的把它夸大，把它歪曲了。“不管羞耻地张开着的两腿”、“心脏形的嘴唇”、“朦胧起来”的眼睛等，同样是展开《静静的顿河》整个本质的现象之一面。但如果仅仅抓着一点，就说那小说的本质已被我们完全把握到，那是错误的。因为这样一来，我们就把《静静的顿河》看做等于情态小说一类的东

西，而这腿、唇和眼睛等等的描写在这小说中所占的真正的地位，也就被我们误解了。

从整个的发展中切取一部分的现象时，我们取得到的决不是展开了的本质，而只是孤立的现象，甚至于成为假象。不完全的鉴赏会使我们误解了作品的真意，也就因为我们只抓着了假象。因此，我们如果看见两个鉴赏者对于同一作品的印象有差异，意见有背驰，我们决不能说这是作品的内容两样，或说艺术的永久性有了疑问。这只是因为作品的本质在两个鉴赏者的眼中展开的程度不齐，两人所把握到的现象不能一致，于是对于作品的所见所感才互相歧异。鉴赏者个别的意见与艺术的永久性是矛盾的，这矛盾是显示在不完全的现象发展里，而矛盾的解决也就要在充分的发展中才能达到的。

这充分的发展，前面已经说过，是可能的。然因为可能性的实现必须有充分的条件，故条件不充分，艺术鉴赏的展开也就不能够实现。对于通常的每个鉴赏者，他的地位、修养、嗜好等就是他鉴赏时的自然生的条件。然而每一个人所具备的这一切自然生的条件，都是有限的，对于鉴赏都是不充分的，于是，如果人们仅仅依赖这些条件去鉴赏，那么，鉴赏过程的条件，反而成为阻滞鉴赏过程的条件。仅仅依赖这些条件鉴赏，并不能真正达到鉴赏的目的，只徒自各人不同地抓着种种的假象。真正的鉴赏是要克服了这些限制的条件，获得充分发展现象的一切必要条件。所以，真正鉴赏应该是积极的；而依赖自然生的条件去进行的鉴赏，就是消极的。

古典主义的鉴赏不是积极的鉴赏，它从传统的艺术里取出凝固僵死了的规律，又把这规律当做评价一切的标准。在这里传统的条件就成为它鉴赏的条件，同时也就是限制鉴赏的条件，一切

作品临到这限制条件的当前，就不要想将自己的本质再进一步地展开。古典主义只服从这个条件，全然说不上克服限制，所以是消极性。印象主义和观照主义的鉴赏也不是积极的鉴赏，它把作品仅仅看做用来触发鉴赏者的印象或感念的工具，只要有任何印象感念在鉴赏者主观心目中触发起来了，也不问这东西是否反映着作品的真实本质，抑或仅仅是主观的假象，印象主义和观照主义就已经认为满意，认为鉴赏已经完成，它不企图再来克服，再去推进，这消极性，也是很明显的。一切消极主义的鉴赏都有一个共通的特点，它仅仅给我们指出了一些要人遵从的条件，说明为什么要遵从这些条件，然而在真正的鉴赏论里，重要的问题并不是在说明应该遵从什么条件，而是要研究怎样去克服那限制发展的条件，怎样去变革和推进那不完全的条件。"哲学者只知道以种种方法说明世界，然而真正的问题是要变革世界"。我们所谓的积极的鉴赏，其真髓就在这里。

积极的鉴赏不能屈服在各人的地位、素养、嗜好等种种自然生的条件之下。古典主义的鉴赏用外来的规律去限制鉴赏者对于作品的亲近，固然妨害了鉴赏；印象主义或观照主义排斥外来的规律，要求将鉴赏者与作品打成一片，在鉴赏论的立场上，是比古典主义进步的。但它的鉴赏，纯粹依赖各人的直观，而各人的直观又完全是决定于前述种种自然生条件的，所以仍是不够。本来，在鉴赏过程中，艺术对于鉴赏者的直接的感动也是一个重要而不可少的要素，没有这一点，鉴赏根本不能成立，在作品前面而不知道感动，还能算艺术的鉴赏吗？但若仅仅依赖这直接感动作用，结果就是对于自然生条件的屈服，仅仅将自己限制在直观里的印象鉴赏，对于作品只能得到肤浅的印象和感念，要找着作品内的客观的本质，是不可能的，而印象鉴赏主义者也根本没有

想到这种企图。积极的鉴赏就应该前进一步，不但直观地欣赏，更进而用理智去理解，不但要认清楚自然生的条件，更进而从有目的有意识的研究中去探求充分的鉴赏条件。我们说要用理智去理解，因为这是鉴赏不可少的契机。但也要记住：理智的理解也只是契机之一，不能因此就完全丢弃了直观。具体的形象表现是艺术的特性，而具体的形象只在生动的直观中才能存在。所以贵乎要有直观，就是因为惟有通过直观才能欣赏形象。但单纯直观之不可靠，是前面已经说过的，它不能保证为我们抓到作品的客观的本质。每一种作品有一定的本质，若要正确地把握这本质，而不致陷入误解，惟有靠理智的研究之助力，有意识有目的的研究矫正和克服了我们自然生条件的限制，达到正确的欣赏。直观研究正确的直观，是积极的鉴赏过程所必经的三个阶段。

从哪里研究呢？研究的目的是要把握客观的本质，故首先就要问，什么是艺术的本质。不看清楚对象，向空处去把握是白费力气的，但这问题的解答，不是属于本题范围内的事，而且我在别的机会里也曾论过，所以不能详述。把今日人人所公认的结论说出来，那么，艺术的本质是现实的反映。艺术既反映着现实，则通过正确的鉴赏，我们就可以多少看见作者所处的现实。但说到反映，也是有条件的。条件不同，则映象亦异。例如镜子，凹镜与凸镜就反映出不同的形状。作者也如镜子一样，在他的创作中，他依着自己的性质而歪曲或改变了外物的形状。作者对于他的现实，也同鉴赏者对于作品一样，因了他自身的地位、素养、嗜好等条件而决定着他认识的限度，作者对于他的现实所知道的一切是相对的，决不是最完璧的。自然，即使是不完全，也不能否认它是从活的现实里提出来的东西，即使是相对的，也不能否认它在某种程度上总反映了现实。他从现实里提出了些什么？他在怎

样程度上反映了现实？他是在什么样的一种角度上将现实的正形改变和歪曲了？这是在鉴赏中所要研究的问题。正确地解决了这些问题，也就是对于作品的本质有了正确的把握。由这把握出发，也才有积极的鉴赏。

我们不是作者，我们的时代特性与作者不同；对于事物的观感也与作者有异，不经过研究要了解作者创作的动机和本质，是靠不住的。从研究中去明白作者自己的地位、素养、嗜好等条件，以及这一切条件对于他的创作的影响，才能把握前面所提出的问题。这样，我们所要研究的，就是作者的生活。作者的生活是包含着一些什么要素准备给我们研究的呢？自然主义的理论家（例如法国的泰纳）告诉我们的是：种族、环境和时代。他们认为这是决定艺术的三个总括体，认为研究作品中这三种要素的交错形态，足以明白为什么各种作品中间会有差异。在今日，自然主义的标准当然已不能满足我们了。我们都知道种族不是一定不变的；环境对于人类社会的力量，也不绝对的（反之，人类的努力可以克服环境的限制）。而时代，时代本身的转移，也有更深的本质的原因，为自然主义的理论家所没有看到。自然主义的理论对于决定作品的根源，并没有深刻而真实的揭露过。这原因，是由于艺术本来是一种社会的现象，而自然主义者却不把它当做社会的现象看；换一句话说，他们不从社会的内部去找创作的根据，却向自然现象去求援兵，只看见了生理的（种族的）、地理的（环境的）原因。至于他们所说的时代，虽然似乎触到了社会，然而也只利用历史的表面现象，并不再进而分析历史推移的根本的原因。这样，自然主义在作品的研究问题上是建筑着种族、环境及时代的三元论，认为这三种要素各自独立地供给作品以决定的内容。而我们现在却知道，这三种要素并不那样各自有独立的意义，

而是被一种更根本的一元的因素所贯串着的，把握着这根本的因素，则种族等都只成为第二次的副作用了。这根本的原因，现在谁也知道的，就是社会经济关系。经济关系是人类社会内部的构造。生理种族的变化，地理环境的克服，历史时代的发展，都依着这经济关系的运动法则而被决定。每一个作者在社会经济关系里必定属于一定的阶层，占据着一定的地位，而他的素养，他的嗜好，正是在相应于他这地位的生活情况里养成的。这样，要了解作者的创作是立足在怎样一种地位、素养和嗜好的条件上，以及这些条件怎样限定着作品里的现实之反映，就需要关于经济关系的分析，需要社会学的研究，要具体地说：关于作者所属的阶层之研究。

关于艺术的社会学的研究，我们不能否认普列汉诺夫曾有过系统的贡献。在普列汉诺夫那里，这一部门的研究可以说最初有了大体完备的轮廓，但普列汉诺夫只算有了计划和企图，并没有抓着了真理。他虽然追求作品的社会学的根据，但不能彻底地从作者所属的阶层去观察作品。一个存在社会里的人，必定在经济关系中属于一定的阶层，这一点普列汉诺夫是知道的。但一提到艺术的创作，就好像作者（也是存在在社会里的人）竟可以超越了阶层的样子。他认为直接决定作品的东西只是社会心理或社会意识。而社会心理才是由经济关系或经济基础上发生出来的，于是在他的眼里，创作和经济基础并没有直接的关系，却被作品中间层的社会心理隔离着。创作的本质不是决定于作者在经济关系中所属的阶层，而只是社会心理的表现。这一套推理的结束，使普列汉诺夫对于艺术下的一个带着观念论色彩的定义：艺术是思想和情感的表现；哲学也表现思想和情感，但艺术是用具体的形象表现，而哲学的表现是用抽象的概念，只有这一点不同。艺术

的本质既然只表现思想和感情（换言之即社会心理在创作中的反映），那么，作者对于现实便不负责任，而只对他的思想和感情负责任了。这和前面艺术反映现实的定义是大不相同的。由于艺术反映现实的定义，我们要求研究作者的阶层生活，研究现实通过了阶层的曲面镜所遭受的歪曲和变形。由于艺术表现思想感情的观点，普列汉诺夫就拒绝用阶层生活作决定的说明，而用所谓社会心理去解释整个作品的形式和内容。如果我们翻开了胡秋原先生的《普列汉诺夫及其艺术理论》的煌煌大著，不难看见里面充满了这一类的言论。固然，普列汉诺夫在“艺术表现思想感情”的定义之外，更还有一个补足的定义：即艺术的目的是认识生活，认识现实。但“认识”与“反映”不同，反映是指一定程度上的如实的反映，而认识则不一定是如实的认识，例如康德派的认识，就认为认识并不能达到物质的本体的。而普列汉诺夫的认识正就有康德主义的色彩，在哲学上，他认为人类的思想只是事物的象征（即不是事物本身的一定程度上的如实的反映），而在艺术理论中，认为艺术的认识只表现了思想和感情，只达到上层的心理，却搔不着现实基础的本身。举例来说，就更明白。例如关于为艺术而艺术与为人生而艺术的问题，他曾用波特莱尔的例子作为他的理论的证据。波特莱尔在法国革命高潮的时候，曾一度为革命而极度兴奋，成为为人生而艺术的主张者。后来革命高潮低落，而且有了失败的征候，于是这位诗人又心灰意懒，以为还是为艺术而艺术的好，又想躲到象牙塔里去了。普列汉诺夫对于这事的批评是：在革命高潮时，诗人与当时社会意识形态融合，接受到了当时的社会心理，于是就主张为人生而艺术了，后来，革命的失败使诗人失望，使他不能再与社会意识融合起来，于是他要逃避，才成为为艺术而艺术的主唱者。这里就具有着普列汉诺夫的理论的

特点：第一，艺术家是超阶层的存在，他的行为没有一贯的决定的基础，所以忽然可以融合社会意识，忽然又可以脱离。第二，艺术只是社会心理的反映，只是情感思想的表现，所以诗人可以忽而有这种感情思想，忽而又有那一种，他的思想不能有一贯的现实的基础。这似乎很有道理，但认真一想，就可以看出，波特莱尔并不曾患人格分裂症，这种前后判若两人的理解是很不合理的。如果能把握到波特莱尔的小有产阶级的本性，我们尽可以不必用这种笨拙而牵强的解释。关于这点，为要节省篇幅，在这里只作一个最简略的解释：小有产者的头脑中所反映的现实，常有一个共通的歪曲，即常是很概念的、很空洞的。由于这一种的认识不足，使他们对于革命的前途常抱着过大的幻想，幻想过大，则失败后的打击也就特别厉害。波特莱尔前后的变异，其实正是这阶层基础所决定的。在表面的现象上判若两人，实际上则是一贯的小有产阶级本质发展的两个阶段而已。由此我们又可以知道，普列汉诺夫因拒绝了作者阶层的研究，他的分析就只能停止于分离灭裂的表面现象，而不能把握着发展的本质。不从阶层基础上去把握，要真正了解作者及其创作，都是不可能的。

看清楚作者所属的阶层，衡量这阶层的曲面镜对于现实会给与几度的歪曲，提出这些条件下反映现实所能达到的限度，据此，我们就能够测定作品的正确的内容，认明每一作品的本质，走上正确欣赏的道路。然而，这一切的研究的过程，必然也就是对作品及作者加上一番批判的过程。这里也就有了批评家的任务。因为这样繁重的研究工作，并不是每一个鉴赏者都有工夫做到的。批评家站在作者与鉴赏者的中间，为鉴赏者开辟出正确的道路；有力的批评家能帮助鉴赏者达到合理的鉴赏。然而对于作者，严正的批评家是不容易讨好的。因为他不能不说出许多作者自己所意

料不到的话。作者在自己的阶层中活动，他对于自己的阶层影响常是不自觉的，他自己对于现实所能反映的限度，也常常是他自己所不能判断的。就好像一棵树在那里，它只是在那里，看不见自己的内部构造及生长的限度。只有种树的人才能够测量一切的事件。同样，批评家要分析作者所不自觉的阶层状况，品评那作品中的事物的曲度。这一切，常常是出乎作家的意外的。于是有时作者就不理解了：为什么用我自己所想不到的言词来限定我的作品呢？为什么批评家不能体贴作者的心意呢？由于不理解，进而成为恼恨，说批评家是在用圈子套人，不管作者受不受，总是套上！但是，如果要处处讨人好，便不成严正的批评家。如果不从作者的意料之外的地方去分析作品，便不会了解作品。有人以为只有完全站在作者自己的地位上去看作品，才能极亲切地了解作品。但他没有想到，鉴赏者的阶层生活不会和作者完全相同，要想无条件地站到作者的地位上去，是不可能的。只有借研究的助力，才能够使我们了解作者的地位。站在作者地位之外观察，是批评者的不得不然的立场。作者因为不会站到自己的地位之外去看自己，因此对自己的创作所得到的印象也不会与批评者一致。然而，正如每一个活人都看不见自己的内脏一样，作者对于自己的创作，有很多看不到的地方，因此，也正如一个人对于自己的生理状况的了解不及医生一样，批评家对于作品的认识常是比作者自己清楚。因为批评者说了自己意料之外的话而诅咒批评者，正和听见医生说了自己不懂的病状而诅咒医生一样，同是愚顽的结果。医生如果不了解病人自觉以外的东西，只想照着病者自觉的一切去理解病人，结果怕比病人自己还更不理解，因为他自己不是病人，对于自觉病状更不及病人那么感觉得真切的缘故。批评家如果对于作品找不出比作者自己所知道的更深刻的断案，则他

就会比作者更不理解作品，批评者在研究上所了解的，应该比作者自己更多。因之，要达到正确的鉴赏，鉴赏者对于作品的了解，也应该比作者站得更高。鉴赏者的当前有这样一个 Alternative：或则比作者自己更能理解作品或则比作者更不理解——尤其对于古典的“文学遗产”更是如此。

（曾收入《新哲学论集》和《论文化和艺术》）

连环图画还大有可为*

(1934.5)

内容和形式的问题讨论好久，大致总有一个结论了罢？但关于连环图画，我想提出点新的见解。

连环图画只能算一种艺术表现的格式，不是严密意味上的形式。自然，格式也是一种的形式，但它的外延较广，其内部还可以包容更丰富的变化。图画中的连环图画，就等于文学中的小说或戏。在小说这种格式中可以容纳各种各样的小说，在连环图画中，除了中国流行的神怪武侠的连环图画外，更有德国、苏联等西洋的木刻连环图画。

因此，连环图画与普通图画的分别决不是章回体小说与西洋小说的分别，章回体的小说的特征并不在于“章”“回”的有无，因为西洋小说也常是要一段一段地分开来写的。真正的形式上的差异不能以这表面的技巧来判别，要紧的是表现的手法如何。即使将《静静的顿河》的每段加上了“话说”……“且听下回分解”，它仍不会成为章回小说的。现存的连环图画如果是章回小说式的，那我们若能应用新的手法，也未尝不可以得到非章回式的连环图画。自然，要紧的是也要有新的内容，则新的手法才有根据。

---

* 本文发表5天后，鲁迅也发表《连环图画琐谈》(载于同一报刊上，署名：燕客，后收入《且介亭杂文》中)，赞同作者的一些见解。

连环图画的大众性是不能忽视的。在电影的座价太高了的现状里，它确实是最重要的大众教育之工具。只要有新题材和新的手法，也即有新的内容和新的形式，决不是采用了连环的格式，便算是投降旧艺术。同时我还要截住猛克先生的让步：他声明仅仅站在教育的观点上来提倡连环图画，而不能彻底主张从这里可以征取一种新的艺术，未免将前途估量得太低。他甚至于提倡在种种形式上要模仿流行的连环图画，俾能适合大众的心理，这又未免与旧艺术有妥协之嫌。我以为若有活生生的新内容新题材，则就要大胆地应用新的手法以求其尽可能的完善，大众是决不会不被吸引的，若能够触到大众真正的切身问题，那恐怕愈是新的，才愈能流行。艺术的可贵是在于能提高群众的认识，决不是要迎合他们俗流的错觉。

（原载《中华日报》1934 年 5 月 6 日）

海涅的政治诗

(1934.7)

海涅的名字介绍到中国来已经很久了，他的诗，也有好几种翻译，但似乎都只是情诗。至于政治诗或讽刺诗，也许是我对于文坛的知识不完全的缘故罢，直到最近还没有见过。海涅不仅是歌咏爱情的好手，也是社会斗争中的一个将士，他不希望自己的墓上饰着诗人的月桂冠，只愿有战士的剑和帽，这是人所周知的。“以紫罗兰的花香和月的光织出纤美的韵律”的海涅，本质上还具有着奔放的、锐利的、前进的思想和热情。他不扭扭捏捏地腐心献媚于“至上”的女神，宁可把纯洁的两手掘入污秽的现实中，暴露出没落阶级的丑恶，这里当然就找不出纯粹的艺术或“自由人”的艺术，然正因此也才有海涅的伟大。

隔着几乎一世纪的海涅，在今日看来，自然有许多地方与我们离得很远。他的打击对象可以说全是封建社会、贵族帝王、僧侣等中世纪的遗物。对于社会的落后的方面，他的作品好像投下了很大的照明弹，使丑恶原形毕露；但对于社会的前途，他的理想是很朦胧的，虽然有某种的确信，却也常常表现动摇，这是时代历史限制了他；但在那历史的限制之内，他仍是尽了很大的使命。巴尔扎克所看见的历史是没落的贵族和资产阶级的勃兴，不像现代的我们还能看见更新的人群，但我们不能因此而忽视了巴尔扎克的伟大。同样的情形也可以归诸海涅。他总是一个前进者，在他的时代里他向着时代的前线走去，他面对着现实的斗争，没有从现实逃避。

海涅政治诗的写作时代是在德国社会政治运动最活跃的时代，这正好像是巴尔扎克的写作时代是正当法国社会最动摇的时代一样。艺术反映现实，在最紧张的时势中，艺术者能得到最丰富的收获，是很自然的事。德国最活泼的社会政治运动，是从“1840年，普鲁士的资产阶级站立到中等阶级运动的先锋地位时开始”，一直向着1848年的大革命急速发展下去的。海涅的政治诗中之最典型最有特色的如《德国冬天的童话》，正是创作于这时期间之内。德国劳动者的真正的运动也渐渐生长，终于“在1844年西勒西亚及波希米亚的工场劳动者罢业中开始表现出来”，海涅也很受了刺激，作《西勒西亚的织工》一诗歌咏这事。在这里他看见社会前途的现实的曙光而感动了。但自然也仅是止于感动而已，并不曾像科学的社会主义者一样，能由此获得确定的整个的世界观。

1840年至1848年的政治运动原是以资产阶级为主体的。对于新皇威廉第四感到了失望的民众，以市民阶级为前锋而开始起自由主义的运动。反封建、反专制主义是当时的主题，是革命运动的先决条件。劳动者的运动虽已表现其力量，但仍未脱离萌芽的状态。诗人所能把握的是现实的具体的形象，海涅不能写比反封建的主题更前进一步的诗，正因为他是真正的诗人的缘故。当时德国的一般“倾向诗人”虽然嘲笑海涅“有才能而无主义”，但“倾向诗人”自己又不能免“有主义而无才能”。其实这也并不真是有才无才的问题，而是历史对于诗才有着限制的缘故。“初期的社会主义原来都是上层阶级的同情者”，海涅时代的社会主义实在还没有脱离初期，即使是“倾向诗人”们，在本质上多少仍不免有上层阶级的残余，还没有长够了普罗的血和肉，要他们以现实的形象把握他们的主义，究竟不可能，所以那“有主义”的诗也仅只是“倾向”的诗，而能把握住形象的“有才能”的海涅的诗，

却又失去了主义。将来社会的主人是谁，海涅是知道得很清楚的，但他自己还不是这主人，他是他的时代的产儿，他的才能跳不出他的时代之外。直率地说，他所代表的只是前进的资产阶级的意识形态，因为是前进的，所以在当时的他的身上是“一滴保守的血液也没有”，但对于将来的社会主人，仍不免有多少疑虑，这也因为他只是资产阶级的自由主义者的缘故。

在诗中的海涅的社会主义，是空想的社会主义，而圣·西门的影响尤其显著，这更证明了这初期的“上层阶级的同情者”的特性。法国的资产阶级革命的结果，在海涅也感觉到那是一种“痛心的失望的氛围气”。圣·西门的学说对于这失望给予理论的根据，因此能很自然地影响了海涅。他以为“可以从物质的不幸中救出人类，而在地上给人类以幸福”。他希望“一切的人不久可以每日吃牛肉而不吃马铃薯，可以做较少的工作，跳较多的舞”。他相信这事可以“由产业和经济的进步”而促成——

我们要在地上得到幸福，
再不愿老是饥肠辘辘，
再不愿把勤劳的两手获得的，
拿去饱那吃闲饭的人们的肚腹。

为着一切的人们，
这地上也有充分的面包产生，
玫瑰呀，百合呀，美呀，乐呀，
也能同样孳生！

这是《德国冬天的童话》第一首中的两节，这里的圣·西门的

影响是很显著的。所谓的“勤劳的两手”的勤劳者，并不专指劳动阶级，而是指一切勤劳的人们。海涅在这儿并不是作为劳动阶级利益之代表者而出现，他和“启蒙主义者一样，并不要解放特定的阶级，而是要解放全人类”。或者说，要从“吃闲饭的人们”的手中将一切的勤劳者解放出来。这也是圣·西门的语法：“在圣·西门第三阶级与特权阶级的对立，是成了‘从事劳动者’与‘怠惰者’的对立的形式，所谓‘怠惰者’，并不单指从来的特权阶级，却是包含一切不从事生产或业务而能有收入以作生活之用的一切人们。又，所谓的‘从事劳动者’，也不只是工资劳动者，而是连制造业者、商人、银行家等都在内的。”（恩格斯）海涅的劳动者由那全诗看来，也不外是这一类的“从事劳动者”，至少也不会是现代的劳动阶级。

为空想的“全人类的自由”而作的赞歌，在海涅的许多别的诗作里也常常表现的。但在写《德国冬天的童话》的同时，德国劳动者的自然发生的运动也开始出现，而为海涅所感到、所歌咏了。这一方面表示诗人对于时代之敏感，同时也显露着海涅对于劳动阶级的观察的成长所感到的不安和动摇。他决心前进了，然而又踌躇着。结果终于没有与现实走上一致的道路，却飞向空想之中去了。

勃兰兑斯关于海涅说过：“这样，海涅在德国的抒情诗中，不在一般文学的历史中，以一种全新的样式，即在抒情诗中结合着热狂和机智，或以一种全新的精神特色，即在诗中将散文采入作为诗的背景或诗的嘲笑，而划了一个时代，这事是基因于他的历史地位，即从现实的浪漫的变形到当时新起的厌世的写实主义之过渡——这说明了他的诗中所有着两种要素之融合。”这虽然没有说出了海涅的诗作之必然的根据，但表面的特征却说得很明白了。正和有的人称巴尔扎克是浪漫主义与写实主义之过渡人物一样，海涅也处在这样的地位中。他的诗里结合着两种对立的要素，写

实的和浪漫的，现实的和空想的，热狂和机智。然而，综合了这两要素的必然的根据是什么呢？这不外就由于前面所说过的阶级性使然，海涅的资产阶级特性是动摇的，他对将来的人群有所疑虑，而同时又为之有所感动。他瞥见了现实的真实而又不确信这真实。社会前途的曙光之发见使他不至于跟着旧写实主义者走到厌世的狭路上，但对于那真实又不能确信，他只好用空想满足自己，一方面以机智嘲骂一切旧的现实，一方面却又热狂地在做梦。

这历史的阶级的根据，就成了海涅那划时代的“全新的样式”所以产生的来源。他常走着一条迂回的道路——先将读者诱入一个架空的世界中，然后自由地实行起他对于现实的批评。这种手法，不仅只是取其讽刺的便利，也是海涅自身的浪漫主义的要素必然形成的。这对海涅的许多关于时事的政治诗或抒情诗给与了显著的特色，而海涅自己也承认这是一种艺术的方法。即对于描写对象不用其如实的生活的姿态，却使之变形为空想的事物而构成空想的世界，梦影掺杂进现实里。海涅将这种方法自称作：“正在灭亡的、也许是已经灭亡了的艺术期之白鸟歌”，或“浪漫派最后的自由的森林中的歌”。对于《德国冬天的童话》他也自称为“政治的＝浪漫的东西”。

《德国冬天的童话》中的重要的几首就是梦影和现实的交错之好例。这是海涅一人所特有的形式。他巧妙地构成了他的空想的世界，不但一点破绽没有，并且还弥漫了他内心的真实的热情的燃烧。机敏的头脑与感情能同时作用，这使得海涅不像别的诗人一样，可以多少让他摹仿成功。因为不仅仅是机智，所以诗中的那讽刺也不仅仅是锐利的讽刺，或个别的针刺，而是含着讥笑的整个的形象在那儿运动，那讥笑是结合在丰富的世界内容的一个整体之中。被嘲笑的人，所遭受的不仅只是一刺，而是被剥去了

层层的褴褛，赤裸裸地将丑态显露于人前。这一点，在他向着封建的德国的具体存在者施以人身的大嘲笑时，尤其能显示出他优秀的才能，这正因为他的时代所给与他的批判的主题只是封建社会的缘故，而这也就是他的讽刺所能达到的最好的效果。

海涅的讽刺不仅仅是讽刺，所以是大胆的、勇敢的，不像普通的讽刺或“幽默”会成为弱者的卖俏和撒娇。他实际上与德国封建的统治者已经形成了正面的冲突。统治者认为他是“以极其厚颜无耻的方法攻击基督教，诽谤既存的社会情事，明明地要想破坏一切规律和道德”，而严禁过他的著作之流布。但依今日的标准看来，海涅的讽刺中的那打击力还嫌不够。对于作为讽刺对象的现实具体物，他不能攻入它们的阶级的本质，却常只是翻弄着表面的、琐屑的事件，这可以说是他的弱点，这根本还是由于前述的他的历史的阶级的限制使然。他还没有走向更深刻的现实，便停止在空想里了。

现在，我们已说明了海涅是怎样与当时的封建遗物斗争，是从哪一方面下手攻击，是怎样地处理他的对象物，以及为什么没打击到对象的致命处所。海涅的诗的样式之一切优点和缺点，其内容和形式的诸要素，都是以这为根据而建立起来的。他的技巧形式和他的世界观有着这种有机的结合，使他成为他的时代的代表的诗人，但因此也就有许多在今日认为不够的东西。认真说，海涅的诗在今日可学的地方已经很少了。学海涅，远不如学苏联的诗人，因为后者有着更进步的成果。而况海涅那种样式本来就不是可以学得到的。

但是自然不是说就可以放弃对海涅的研究。在目前，封建的幽灵之复活，是不论在海涅的祖国，在西方，在东方的任何国家都普遍起来了。而中国才尤其是封建残余的最大的老巢，这证明

海涅时代的主题还需要现代进步的人们继续着使之完成。这儿就有着研究海涅的必要，但这是复杂的使命，它需要着比海涅更有力的刀剑。这即是说：从海涅那里除去了空想的、皮相的、梦的、琐屑的要素，而加入更真实、更深刻的现实主义。

（原载《中华月报》第2卷第7期，1934年7月；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

月　　蚀

(1934.7)

听见有人说报载今晚月蚀，才注意到天上的月亮果然比昨晚缺了许多。凭着楼窗望出去，天空里没有云彩，使得那被蚀瘦了的半月分外显眼。道路上站满了仰望的人，敲锣、呐喊、放爆竹，种种嘈杂的声音乱成一片。为着天上的月蚀，地上的多少人们都紧张而兴奋了。

据说月蚀是因为月亮遇到了天狗，被天狗咬着要吞下，于是渐渐失去了光辉。为要吓走天狗，从危难中救出我们的月公，人们就敲锣、呐喊、放爆竹。这就是今晚所看见的景象，也是一种的习俗。传说和习俗的力量真是不小，它竟能动员起这么广大的人群，使他们向着同一的目的行动。中国全国各地都看得见这次的月蚀，如果全国各地都同样地在那儿扰攘，那么这全部的扰攘声可就伟大得很了，即使是一百只天狗，恐怕也要被骇走罢？

民众的合力是伟大的，万里长城的长，金字塔的高，在完全不知道科学技术的古代社会里竟公然能够完成，使几千年来的人都惊叹咋舌，这不是奴隶民众一滴滴的血汗堆积成的么？人生哲学家不惜辛劳地探求要怎样才能使自己成为超人；佛学家叫我们了悟从“无人无我……”以进于大慈大悲的大道理，据说这可以增加人的精神力，能成就我伟大的事业。但是，伟大了的如果只是个人，那也没有丝毫用处的，不鞭挞成千成万的奴隶，则纵有一百个尼采在埃及也建筑不起百分之一的金字塔。佛祖释迦据说

确是神通广大，但大抵也只是传说，决不会真有那么一个能移山倒海的个人。个人的能力无论如何总有限得很，真正的超人，其实还是伟大的群众。

但民众的伟力常常被浪费了。就说月蚀罢，这不过是自然现象的一种，它要亏蚀是必然的，但也会自然地过去，用不着敲锣呐喊也一样的行。然而成千成万的人偏偏要多事，迷信的传说鼓动着他们的心，他们的精力都用在无益的紧张和兴奋上去了，这不是太可惜吗？又譬如说目前的旱灾罢，上自天师活佛的设坛祈灵，下至乡农的扎龙求雨，糟踏了多少的财力，完全用在空处。苏联能用科学的方法造成连续45分钟的霖雨，所费的工力虽说不经济，总也不会比我们白费了的财力更不经济罢？但活佛之流还是有理由坚持他们的主张；他们会说："诚则灵，现在不灵，只怪我们民众不诚罢了。"然而，米谷是民众的生死的寄托物，为着这性命一般的米谷，民众还有不诚心祈求的么？人谁不高兴好好地生存下去？求生的热诚是人人都有的，既有热诚，又为什么不"灵"？不灵，民众的热诚不是白白抛散了么？

单只有伟大的能力也是不行的，能力要没有浪费，才能成全其伟大。无缘无故地把脑袋拿到石头上去硬碰，这虽也许可以算得有勇气，然这种勇气也就未免可怜了。设坛求雨的大师们虽然似乎了不得的贤明，但那所做所为的结果却与碰石头一般无二。人类之有智慧，贵乎能看清楚事物的必然法则，在用不着使气力的地方就把气力节省下来，这并不是怯懦，更不是不"诚"，"诚"是必要的，但"诚"而至于盲目，就没有用处了。"无人无我……"的"猛"勇精神不是万应药，真正最紧要的还是科学的认识。这就是说，对于事物，要先了解它的现实的物质的基础。打破了一切神权、迷信、宿命等非科学的观念之后，民众才能够刚健地站

立起来，去自动地建筑比金字塔更高千万倍的自己的纪念塔。

（7 月 26 日月蚀之夜）

（原载《新语林》第 4 期，1934 年 10 月 15 日）

中庸观念的分析

(1934.10)

中庸是历来中国人眼中的真理，不，是至高的教义！若把中庸当做事物存在的原理之一看，那就用今日的哲学标准来衡量，它仍可以保持其一面的真理性。中庸学说所根据的前提是：事物的存在各有其自身适宜的限量，事物只能在此限量之内才有肯定的存在意义，越过自身的限量，则自身的存在也就要被否定了。某种行为在一定的限度之内可以为善，过此限度，则善的也会转化为恶。私有财产的积蓄，在某一定的程度内是社会繁荣的基础，过甚的积集却成为社会危机的因子，甚至于促成旧社会的没落。这一切，在现在是真理，在过去也是真理，在将来也未尝不会是真理，并且这样的事实也不仅仅是中国人独自专利的大发见，全世界各国各民族，对于这一点也多少总有一点知道，有所表白；不过所表白的方式各不相同，中国人特别夸大成为中庸的教义，而其他民族国家则有其他的说法罢了。在黑格尔，那论理学的质量篇中所说的一切，正符合这中庸教义所根据的事实，质量即在一定的量的限度内活动的质，也即是说事物性质的伸缩活动有不可逾越的极限，不越过极限，则质可以实存，越过极限，则原来的质的规定便被否定而突变为他种的质。这样，事物的存在必也是质量的存在，存在即质和量的统一，质的存在须以适中的量为前提。这是很明显很直接的真理，不单是中国人才有发见它的慧眼。黑格尔说："诸民族将质量当做神圣。"(《论理学质量篇》)这告

诉我们，即便是最迷信最落后的民族，也能知道一定意味上的质量意义。例如说过分的行为会遭神谴受报应等，否定的权力虽然是归诸于神，而行为之所以被否定仍不外由于过分过量；这里也就有着另一种的（宗教式的）中庸观念。

中庸观念所根据的就是这很明显的事实，中庸观念之所以能成立，正就是由于其所知道的只是这样明显的，很表面的真理。中庸主义者为我们指出宇宙间有这样的现象：事物只存在于一定的限度之内，在此限度之外便成为另一事物；善有善的限度，恶又另有其恶的限度。然也仅止于指出了现象，叙述了现象，或把这现象神圣化，而不能说明何以有此现象。自然，他们所看见的并非不是真理，但只停止于现象的真理；一面的真理，不能看见比现象更深的内在的必然的动因，所以对于这现象，他们是知其然而不知其所以然。也许有人要说：中庸主义者对于这现象未尝没有说明，中国历史上就有很多人说明过，例如文天祥的《正气歌》中的“正气”，若用来当做说明的一个代表，总不会有人反对的。气正则得其中而善，气不正则恶；孟子也常讲到“养浩然之气”。是的，这是他们的说明。但如果严格地一加分析，便知道这说明等于没有说明。这是一种“同语反复”(tautology)。中庸或善是什么？是正气，不中庸或不善是什么？是气不正。然而正气和非正气又是什么呢？表现为善的，就是正气，表现为恶的，就是非正气！结果，善是正气，正气也就是善。真正的说明，是要用一物的规定来说明他物的规定，正气对于善，表面上果然好像是一物与他物，很可以用作说明的。然而，现在是要用正气来说明善的，不料正气的本身却反而先要用善来加以说明。这就明明不是一物与他物，而只是同语异词了。这等于说狗是犬，说A是A，A究竟是什么，终于得不到任何规定！

这样，所谓正气，对于中庸仅只是一个形容词，而非说明的客语。正气一词的应用，仅仅是将质量推移的现象加以夸大，只足以使这种现象附上一道神秘的浮光，而使之神圣化，并不能阐明其原因。中庸主义者看见万物的存在都有着一定不移的质量关系，而又不能从质量推移的自身洞察到推移的原因，于是不得不假定一种神秘的力，作为主动的决定者，这就是正气这东西之所以产生；而实际上正气的本身就是尚待说明的。中庸主义者的正气之于事物，正如野蛮人的雷公电母之于雷电，也如牛顿的引力之于地球绕日运动，同是因为不明白事物自身的原因而不得不假定的神力。地球的绕日运动，在相对论者看来明明是物质空间本身的性质使然，而牛顿就不知道这种性质，故假定了类似幽灵的引力，作为说明的根据。相对论者嘲笑牛顿这种态度，说这等于在中世纪以前人类还不知道地球是圆形的时候，有人看见北方的两纬度间的距离较南方的同纬度间的距离为短，而莫明其妙，于是只得说在北方行走的人是被一种魔鬼(demon)的力量推快了他的速度(见 Eddington 的 The Nature of Physical World 一书中)。这种嘲笑，其实已不止是嘲笑，而且道破了很普遍的真理。“正气”、“引力”等以及一切神秘的，观念论的，或宗教式的魔力之所以能走进人类的认识领域中，其最大的原因之一，正就是由于人们只看见事物运动的表面现象，而不了解内部的事物自身之动因，因此不得不将这外在的神圣拉夫过来，作为冥冥中的支配者。推而言之，哲学上之有观念论，其主要原因之一，也不外就是由于哲学者只抓着表面的或一面的真理，而加以神圣化了的结果。

中庸主义就是将质量现象神圣化了以后的一种观念论。在这观念论之上，建筑起儒家的整个伦理系统“过犹不及”，适度的行为才可以是善，不及便没有善，而过度也将成为恶，故中庸主义

劝人一切要适可而止，俾能成全其善。这里庸字也是很要紧的，“不易之谓庸”，中庸主义也可以说就是要“守中不易”，即以为能事事守中不易，则正气可以永远保持而达到绝对的善。因此中庸主义者也是形而上学者：他们设定了一个绝对不变的善的理想——中庸。“庸者天下之定理”，中是被看做定理了。善虽可以因为不中而转化成恶，但善的王国之本身是不变的。只有称为“中”的某些行为才算是善；于是乎有礼教，教人以如何守本分，行正道。

这中庸主义，虽然经儒家特别指示出来，而其观念的存在，实不限于儒家，就是在俗流的所谓道家的阴阳之说中也有的，例如什么“阴阳时位”之类的思想，也不外表明事物（大别为阴阳二类）各宜守其时刻，守其本位，一言以蔽之，万物须各安其本分，不宜互相逾越，否则宇宙的秩序便紊乱，生活就不得安宁了。这里有十足的封建主义的位阶主义的臭味！

根据事物现象中的善恶之推移，中庸主义者特别将他们眼中的所谓善提示出来，而名之曰“中”，用来作人类行为的规范。这里有一点要注意的，即所谓的“中”也是“善”的同语反复，不见得真有中那么一个东西的。凡行为之恰到善处，他们便叫做适中，故所谓“中”者，也就是恰到善处的意思，绝对的中是不存在的；宇宙间根本就没有一个标准来衡量什么是绝对的中，什么是绝对的“偏”，如果说过分的善和不及的善都不成其为善，那么，过分的恶和不及的恶也未尝不可以说是都不成为恶，不偷窃自然不是恶，“窃钩者”就是恶，“窃国者”却反成为真命天子而“侯”起来了。故善的两端都有恶，恶的两端也都有善，说善的行为是适中的固然可以，说恶的行为是恰恰在中央的行为也未尝不可。忠君守分的行为在封建社会里可以说是适当的，被不良政治

逼上梁山去做强盗的英雄们的行为，你也不能说是不适当。因此，如果把中庸当做存在的原理看，说事物的存在各有其中，各有其量的限度，是有一面的真理性的；若当做价值的原理而想赋与伦理的意味，则结果反而成为无意味。然中国的中庸主义者正是要把这空洞的抽象的中当做善的标准，故中庸主义之能成为主义只是似是而非的。

然中庸主义的致命伤还不仅只是这标准的问题。它所根据的善恶之推移只是表面的一面的真理，它不能从表面更深入一步去发掘其内在的动因，以致对于善恶的问题不能从事物的本身去求解，只能一贯地空立观念的标准而作观念论的解决，这才是它的大弱点。它从事物中取出他们眼中所认为的绝对的善，而要求人类能依着他们所定的标准将行为固定化。这表现他们保守的本质。他们所要求的不是前进，不是变化，而是凝固。这对于宇宙的现实就发生了冲突。宇宙是不断地运动变化的物质的有机体，没有一刻儿的凝固，中庸主义却要用他们那观念的至高理想推动事物，使“止于至善”。这儿的幻想诚然美丽，奈要欲强事控制事物则戛戛乎其难何？孔孟一生周游列国，弟子虽多，而其道至死不能行，可见观念论的伦理哲学者之倒霉！是的，孔孟的道虽不行，死后的几千年来却被人奉为至圣先师了，但中国却并不因为有中庸主义而曾得到过一时的真正的稳定。

如果不否认失败中可以得到教训，则中庸主义的几千年来的失败就很足以使人知道善恶问题的解决，并不是中庸的观念标准可以达到的了。

事物互相推移，互相关联，恶转化为善，善转化为恶。善固然在人类社会中有其地位，恶的存在也决不因为中庸主义者的努力而就稍稍示弱。为什么事物不能屈从中庸主义者的观念的支配

而必须固持其自身特有的运动，这当然有它自身的理由，这理由当然也不是由于什么“正气”、“邪气”，因为“气”、“力”之类只是神秘的形容词、同义语。要知道真正的内的必然的动因，必须从现象更进一步，深入到那更深的事物内部的本质，找到本质的规定，才可以看见真正的理由。但这样一来，我们就必须超过了中庸主义所根据的一切表面事实。

前面就说过，中庸主义的根据在黑格尔哲学中恰当于质量。但质量的研究在他的论理学里才只是结果了存在论，从此还要开始本质论。这就是说，人类的认识达到了质量的阶段时，才只不过是完成了事物的一般的存在之认识，还没有发见本质，因此也就要更进而去掘发本质。发现了本质才知道质量推移的自己的真因，才能了解事物运动的内的必然性。

这一点就表明黑格尔的哲学中有比中庸主义更深刻更高级的东西。他不要根据表面的质量现象去妄定善恶的伦理标准，而要求在事物自身的内部发现那推移的必然推移的原因。善恶的产生和转化，是事物发展的必然的结果，不能因人心的好恶而使之倒置，人类的行为，不论是伦理的或其他的行为，都必须依循着事物的必然法则，也惟有知道了自然法则而依循着行动，这行动才能如意，才能自由，“自由是来自必然的认识”。反之，不认识必然，空定观念的标准，想把天下万物都装进一个人为的模型中，则这一种想望是决不会达到的。“对于人类……他的行为里所发生的结果，常有和他所想望的完全不同（Es geschieht ihm……dass dei-seinem Tun etwas ganz anderes herauskommt als er gemeint und gewoll, hat）”（黑格尔《论理学本质论》第三章）。依着自己所想望的善之标准去规定行为的人，所得的结果总是不如意的。因为他只有空洞的想望而不知道事物的必然。“圣人”、“天才”常被人

称为大傻子，就因为他们常是太彻底地固持自己的理想的缘故，固然他们的好的一面是不能否认的，他们的气魄也诚然伟大，能在人类历史上掀起大浪；但气魄的伟大用来坚持一面的理想，适足以造成伟大的碰壁而至于演出令人痛心的破灭的悲剧，此之所以为傻子。伟人却不是傻子而是伟大的聪明人。伟人与圣人天才相反，常常是能够成功的，因为他能实事求是。“实事求是”并不是像普通意味上的小心翼翼地循规蹈矩之谓，而是能顺循事物自身的必然法则以决定方针和动向之谓。现代人物中如甘地者诚然可以算做令人感动的圣人，但决不是懂得历史的伟人，因为他太迷信消极抵抗主义的万能性，而把它夸大成不易的正道之故；这也就是一种的中庸主义。但要在会移易的社会状态中行不移易的主观上的正道，终于是失败的。史的唯物论者能走社会自身的客观的必然之道，因此史的唯物论者在人类历史中能够着着成功。

黑格尔，虽然是观念论者，但他的理论与唯物论者是多么接近！不能以主观的行为标准去决定事物发展的方向，而须以事物自身的必然的动向去决定行为的道路。“不是存在决定意识，而是意识决定存在”，这是黑格尔的哲学所给我们的结论，但它也就告诉我们何以它终于能倒转而为唯物论。但在这里，也许中庸主义者要投来一个大疑问：既然人类不能依善的标准而行动，却须就事实自身的发展去推波助澜，那如果事实是向着恶的方向发展下去，岂不适成助恶了么？既然知道是不应该助恶的，把一个善的规矩来作为约束和节制，不是总要好一点吗？然而，这正是不知道本质的中庸主义者才会发出来的疑问。知道了本质，则不但没有疑问，而且对于善恶的问题还可以得到更深刻更真实的认识。在本质里，可以看见事物自身的矛盾的要素中现象的存在。事物各有其固有的质量，善就是善，恶就是恶，疆界截然有分，虽然能

互相转化，却不能互相混淆，更不能自相矛盾。在这里，中庸主义者就可以找到固定的善的标准，然一进到本质，就可以看见事物自己内部的矛盾，而那种全无矛盾的绝对的善便不会存在。善的本质里就有恶，而“现象世界是恶的，本身世界则是善”（依里奇《哲学笔记》第一册）。但这并不是说善恶不分或善恶没有标准，只是说事物从一方面看是善的时，从更深的一方面看去就会是恶。例如在法国革命时，在保守的封建贵族看来反对革命是一种善，而在市民阶级看来，则认为是恶了。但又切不可以把这误会作善恶相对论，切不可以为标准虽有，却只是任意的，你可以有你的标准，我可以有我的标准，不能强我之以为恶，同于你之以为善。如果这样，是非就没有一定，岂不成了虚无主义？但这里所说的善恶自身的矛盾，是限于发展的事物所具有的根本的矛盾，事物有发展的倾向，同时它自身却具有着保守的外壳，例如封建制度就是发展向资本主义社会的社会自身的桎梏，在同一事物里保守的外壳与前进的努力对立的并存，就形成了本质的矛盾。保守者之所以为恶，就是前进者之所以为善。法国革命在前进的市民阶级认为是善，在保守的封建阶级就认为是恶了。这样，善恶的标准就不是漫无限制的任意的标准；反之，在一切历史社会里，善恶的标准只有两种：一是前进者的标准；一是保守者的标准。保守者的标准着眼于所谓固有的美德之固定化，着眼于安分守位；前进者则不满于固有的道德，而企求新的道德、新的善。但新的善不见得会劣于旧的善，不，新的善才是更高的善。例如市民阶级如果能安分守位，使社会不至发生革命，发生紊乱，这是保守的善，这当然有它的好处，因为可以免得内战和流血，但结果是使市民阶级感到压迫的痛苦，因为他们要发展而不得发展，于是革命终于要起来，打倒了旧制度而完成新的资本主义社会之建立。在

这新的社会里，物质生产力就比较在旧社会里，多有了自由发展的余地，这是新的善，然而比保守的善是更高，更好，因为生产力的增加可以使人类的生活更加丰富的缘故。这里，中庸主义所认为恶的那过分的行为实际上反成为更高的善了。所以，从保守的方面看来，善是应该固定的，从前进的方面看来，善的本身却有发展，固有的善可以发展为更高的善，用新的更高的善之标准来衡量，则旧的固有的善就暴露出其恶的本质。善恶的互相转化，并不是什么“气”的正不正，而是社会生产力发展所引起的善恶标准之变化，生产力的发达之可能性就是善恶推移的本质。这才是转化的真正的说明。然中庸主义却认为只有一种不变的善，只有适宜而不过度的才是善，所以特别是称之曰“中庸”，就是尊重那行为之适中的、不变的、固定的方面。历史早经证明过法兰西市民阶级的过分的行为曾创造出更高的文明和更高的善了，所以事实上善并不是中庸的，而是有前进性革命性的发展的东西。中庸主义之主张不偏不倚，只证明它是保守的意识形态而已。

（原载《申报月刊》第3卷第10期，1934年10月15日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

神话化的自然科学

(1934.10)

板起面孔来谈自然科学，一定会使中国的大众退避三舍。中国大众的生活问题太紧迫，社会传统的障壁太厚，能看见自然的机会太少，要将自然的科学知识一五一十地灌输进去，就等于让摩登女郎走到最偏僻的乡下，一般人总是看不惯。当然，说中国完全没有人关心自然科学，也是不正确的。例如教科书上的自然科学，在学校里不是就被学生所关心的么？再譬如工业上、医学上的科学知识，也很有一些人懂得。更广泛一点，就说一般大众罢。如果把科学当做一种异谈奇闻，说说某国的飞机比人住的房子还大，潜水艇的神出鬼没比神仙的水遁更奇妙些，某国的科学家能像龙王似的使天公降雨，某国的医生又真能起死回生等，像说封神榜似的大吹大擂一阵，也未尝不足以使人睁大了眼睛听得入迷。这些这些，也就是中国一般的自然科学。但这明明已失去了科学的本色，至少也不能称为健全的科学。教科书的科学虽然与教员的饭碗和学生的文凭有密切关系，但只够供给考试时候的背诵之用，一离开学校，便被人投到字纸篓里，连影子也很难留在人们的脑袋中，中国有这样的科学，只证明中国的教育家在浪费心力。至于工业上的专门科学，在社会经济的建设上倒是很重要的东西，因了它的重要性，吴老先生还大吹过一次摩托救国论。但是，在经济侵略的重压未推翻以前，要靠几个人单独来将摩托树起，也不见得会稳妥。我们现在并不缺少专家，他们大都只能

在大学校里，工厂中，铁路上谋个职位混混日子，不知情的还以为中国人生来“崇尚饭团”，其实是事实上的困难使他们无法去树摩托。中国的专家对于科学的研究，为了这原因，大抵至多到获得博士学位以后，便无力再进步了。并且，能够有这样的幸运的人，也只是少数中的少数，若要把少数的“半瓶醋”当做中国已经有正常的自然科学的明证，那正等于看见外国的轮船航进了内河便要证明中国已是资本主义国家一样地可笑。

中国没有健全的自然科学，也没有办法自己实行科学的建设，单就这一点来说，也就应该被称为“世界的乡村”了。正因为自然科学贫乏，所以科学就常常被人用过分惊异的眼光加以注视。摩登女子走到乡下，乡下的人自然看不惯，惟其看不惯，所以更要追着追着地去偷看，有时还运用自己的思索对她作种种解释，说这是苏妲己再世，或者说狐狸精下凡。科学走到一般大众里，遭受到这类似的厄运时，“科学异闻”、“发明奇谈”之类便应运而生成为人们茶余酒后满足好奇心的座谈资料，这里当然完全失去了科学的真面目，而流于神话化了。这又是一种歪曲和偏向。

但异闻奇谈的发生，也正是大众对于科学关心的开始。虽然这里只有神话化了的东西而没有真正的科学的影子。但这新走进来的摩登女郎已被乡下佬所注意，乡下佬已开始试着要认识她的真相，却是没有疑义的。记得某地最初有火车时，曾引起了一般人民的惶恐，说这长而黑的怪物要吃小孩，开车的洋大人常常要拿活小孩去装它的烟囱。这种揣测，在已懂得火车是什么的人看来，自然愚蠢得太可笑了。但设身处地去替他们想想：做惯了中世纪的迷梦的人，第一次给科学的曙光惊醒，难道不应该大惊小怪吗？眼前突然出现了一个科学的怪物，一时莫名其妙，只好用梦中的材料做解释的根据，这不也是理所当然的吗？在陈腐的平

淡的生活中突然撞进了新的异物，急切地要认识它，而认识能力又不够，只得暂用可笑的揣想来说明，这说明的方法愈是愚蠢，其实就愈足以证明那认识的要求之迫切，那热心，至少比学校里为应付考试而读教科书的学生真诚得多了！

一种新的学说底发见，每每使一时代的宇宙观发生动摇，这在科学发达的国家尚且是不能免的，现在是新的科学现象侵入了“世界的乡村”，能够在大众的传统的世界观里冲出裂痕来，更是必然的事了。看见火车而发生惶恐，正是这裂痕开始的表现。他们的生活中走进了传统的思想所不能了解的事物，又不能马上获得科学的世界观。惟一的救济方法，就只是极力设法去填补这裂痕，把这新的异物极力溶化在旧的世界观里，把它推进迷信、神话、鬼怪的行列中，自然科学就因此而成为异闻奇谈。这就是说，异闻奇谈化的科学本身包含着两种矛盾的倾向，一方面是大众的传统观念已发生裂痕，同时又表现大众在努力要将这裂痕弥补起来。也有前进的意义，也有保守的意义。自然，为大众的利益着想，是应该使那前进的要素克服了保守的要素，使科学的认识长大起来，冲碎那迷信的外壳。有心要干大众的启蒙运动的朋友们，对于这一点也应该有深切的注意。

大众不需要跟生活无关的教科书式的科学，也不能人人成为工业上的专家，板起面孔来谈这些自然科学，他们是会退避三舍的。但他们需要对于生活环境周围的自然作科学的认识。看见天空的雷电不至于再相信是由于雷公电母的神威，黄河泛滥时不再认为是龙王发怒，对于旱灾也不再看成天意和宿命，这些才是大众科学所要达到的理想标准。但是达到理想，事实上的难关就不能不打破。要打破的难关很多，大抵都不是单纯的灌输知识和说明道理所能奏效的。惟一的妙法，就是到他们切身的生活行动中

去证验。例如内地有某处河流容易泛滥，农民曾自动地筑起堤来防溃，却有人说风水不好，要将它毁了，在这实际问题的争执中，大众很容易地了解迷信风水对于自己的利益并没有好处，更进而明白迷信的不可靠，这一种了解是最深刻的，因为是由实践中得来的认识。大众的启蒙运动，和大众语运动一样，是要在实践中才做得起来的。

（原载《太白》第1卷第3期，1934年10月20日）

谈 佛

(1934.10)

佛法据说是非常高深伟大，所以，要了悟它，“根器”是第一要义，没有这“根器”，则苦学也是白学。又据说，佛的真谛在修行里，吃荤讨老婆的人，超脱不了滞浊的欲念，难见真如，一定要做和尚才有希望达到上乘。又有的人说，能任其自然地生活下去，也有佛地，不必做和尚。

说法有种种，都言之有理，到底怎样才算上乘，没有“根器”的人大概总是无法知道的。但这能变化，能屈伸的一点，据说正就是佛的伟大处：大和尚可以主张“根器”，表示惟有他才有享受极乐地的特权，小和尚可以主张修行，表示俗人究竟是不能解脱的，同样，讨老婆的“居士”又得大唱其自然，堂子里的鸨母跪到佛坛前去时，也有小乘可以超度她，这样圆转滑脱，到处应酬的佛法，怎能不伟大。

朱元璋打倒蒙古人的统治，似乎也算民族复兴，但他少时削发，为的是混饭吃，未必懂得佛理，起事以后，又早将头发留长了，这不算和尚救民族。伟人学佛便可以救国么？将军们有很多持斋念佛，我们是知道的，但那是用来养心绪，结果可以保持精神上的安泰，就是人们的大炮轰到身旁，也仍能够镇静，这“救己”也许有余，“救人”就怕不足了。佛法能降龙伏虎，感化敌人么？太虚法师确曾被请到东洋去开东亚佛法大会，欧洲也在开世界大会，单就这一点来说，老虎也果然似乎有点“酷爱和平”的

样子。但若闭下“慧眼”，睁开肉眼去看看现实，则这也并不会使世界上强盗式的争夺杀戮受到丝毫影响，反而因此蒙蔽了“俗人”们眼睛，使他们看不见残酷的现实真相，这也并非真的有和平。那么，怎样办呢？还是设坛念经有效罢？但祈祷和平的时轮金刚法会只撒下了更严重的旱灾水灾及一切的灾，班禅是各自溜了，并没有人给我们负和平的责任。

佛法怎样能达到“救人救己救中国于危亡”的奇迹，这实在是“不肯思想”和“没有思想”的我们所“想”不通的。佛法中有“无人无我”的大道理。日本军阀现在替“热河民众”大修其寺庙（曾被他们的大炮轰过的），未必会本着无人无我的精神吧。那么，救中国的应该是能本着这种精神的英雄或“猛人”了。但这样的英雄，除了那神话似的历史传说中以外，又存在在哪里？没有这样一个英雄，中国就无望了么？这一点又“想”不通。

没有英雄，当然就只有平凡的俗人了。俗人，据佛学家看来，是“生活不优裕”、“崇尚饭团”、“看不清楚”的人，因此也就不能救民族。但是，再把那生得太高的慧眼闭下了吧，这时，你就能看见“一·二八”战时，真正在敌人炮火前冲锋的是谁，东北前仆后继的义勇军是谁，从前北伐军到上海时，徒手缴了旧军阀的全南市警备队枪械的又是谁。这些俗人，为了饥寒，起来奋斗，生死全不放在眼里，释迦牟尼的“万法皆空”，怕也不过如此；拼着一死，遂行了他们的历史行动，所谓“从空归实”，怕也不过如此。这比纸上空谈的佛学家，比念经混日子的将军们，谁更能体现佛法？

“又是没有思想，随便说说的”！

（原载《新语林》第6期，1934年10月20日）

谈 死 光

(1934.11)

一谈起死光，马上会使我们想到旧小说中的神话故事。用光线杀人，在从前仅只是封神榜上的梦话，现在都在科学家的试验室中实现出来了。梦话是假的，只足以助长迷信，骗骗小孩子和无知的人。但科学却千真万真，这一种可怕的新的杀人武器确确实实地由科学发明出来了。在战争的空气非常浓厚的今日，死光的出现，无疑的又增加了人们的一重恐怖。

最初发明死光的人，是英国的麦修士(H. Orindell Mathews)那是十年以前的事，麦修士试验成功的消息传出以后，自然全世界都非常注意。法国和英国间还因此起了许多纠纷：法国马上便想向麦修士收买他的发明权，英国也马上起来严重地加以反对，结果法国并没有收买成功。这样利害的新武器，谁不希望成为自己的东西？谁又不害怕它会成为别人的东西？法国虽没有收买成功，但一定不肯罢休，一定从此努力自己来研究，是可想象而知的事。不但法国，就是德国美国也在拼命地研究，还有苏联，因为国家的性质与法、德、英、美等资本主义国家根本不同，时时有被这些国家进攻的危险，为要防卫自己，自然更有一些专门家如格拉马寄可夫（grammaohlkof）等在研究。十年来世界各国关于死光的研究在表面上并没有什么值得注目的事件发表，我们虽然看见了文学家做成的关于死光的小说，以及百代公司摄制的影片“死光”等，但科学家努力研究的实情，却知道得很少。然而，我们

不知道，并不能因此就说死光的研究已经停止。恰恰相反，愈是不容易知道，愈更证明那秘密中的活动之激烈。果然，在前几天的报纸上，忽然登载着法国陆军的当局在巴黎试验死光的消息了。法国从前没有买成英国人的发明品，但现在自己也能制造了。

光线何以能杀人呢？死光的原理究竟怎样？这问题，一定是很多人想知道的事。然而可惜，各国科学家对于死光的研究非常严格地守着秘密，谁也不肯泄露消息。死光在实际上所根据的原理，我们始终不得而知。倘若人们一定要问，我们只能根据很粗浅的物理知识作一种猜测而已。

有许多下等的生物，是可以用光线杀死的。例如种种的病菌，普通的日光都能将它们杀死，传染病的患者所用的衣服，拿到太阳底下去晒一晒，可以消灭毒菌，避免传染，这在今日已是常识了。当然，日光只能消灭病菌，决不能杀人，不，日光对于人是最有益处的，常常到日光下去跑跑，还可以使身体健康，因此还有人提倡日光浴。不过，由日光能杀菌这一点着想，可以想见要用某种光线去破坏生物的有机体，也并不是完全的空想。

物理学的书上告诉我们，日光中的光线，通过三棱镜能分成七色，除七色之外，还有紫外线和红外线，也是构成日光的两种成分，这两种光线，人们的肉眼是看不见的，但它确实存在着，而且有一定的作用，日光能杀死病菌，就是紫外线的作用。倘若没有紫外线，那就无论怎样强的日光，也把细菌杀不死。

物理学又告诉我们，光线是一种波动，波动的全体是许多交互起伏的波纹，两道波纹中间的距离，叫做波长。光线的波长很短，日光中肉眼可看见的光线，波长最长的是红色光线，也只有一公分的一万三千分之一长。一公分的长度仅只半寸左右，它的一万三千分之一是多么短，就可以想见了。但紫外线还更短，它

的波长才只有二万六千分之一公分。病菌就是这波长很短的紫外线杀死的。

最近三十年以来所发见的X光线，波长比紫外线更短。杀菌的力量也更大，紫外线只能杀死暴露在日光中的病菌，X光线却能通过人的肉体，直接杀死人体内的病菌。普通人造的X光线，波长最长是一百万分之一公分，最短到一千万分之一公分以上。强烈的X光线，不只能杀病菌，人体的一部分也会被破坏，男子的睾丸或女子的卵巢受到照射时，便失去本来的生殖机能，科学家为研究X光线而受伤是常有的事。因此，由X光线这些实例，可以知道要用一种波长极短的光线去破坏生物体，是很可能的。但X光线并不能就用作死光，因为X光线的破坏力究竟有限，并且不容易大量地制造。

死光能立刻杀死生物，又能使火药爆发，能使汽车飞机的发动机停止活动，能使飞机自己烧毁，这一切，都不是X光线所能做到的。

现在先得要说一说死光何以能破坏物质。以上所说的一切，使我们知道某种的光具有这破坏能力，但我们只知其然，还没有知其所以然，现在就得解释其所以然了。翻开任何一本物理学书，我们又可以找到：生物的有机体以及一切物质，都是细微到不可觉察的原子所组成的，而这细微的原子，又是由更细微的阳核电子所构成。阳核在中心，电子不断地在它周围旋转，这就是原子的构造。每一个原子中的电子都有一定的数目，失去了一个电子，必须要另找一个补上。加多了一个，便也要排出去，如果失去了的一时补不回来，加多了的一时排不出去，就成为带电的现象。失去电子的就带阳电，加多了的，就带阴电。带阴电的物体与带阳电的物体相遇，前者多了的电子，便飞出来补入后者缺少的地方，

于是带电的现象便消灭，这叫做中和。

我们说了一大篇教科书上的话，也许有人要觉得无聊，但，不先说清楚这一点，我们就不了解光线能破坏物质的原理。X 光线一类波长极短的光线照射到物体上时，它能冲击着物质中的电子，使之离开原子。它通过空气时，空气就为了这一种原因而发生带电现象，因为带电，也就能够传电。所以平常不能传电的空气在 X 光线中便变成了金属一样的导电体了。X 光线能杀菌，能破坏生殖器官，能在生物有机体内引起异常的化学变化，都是根源于这种冲击的能力。再说到死光的原理，也一定不外是这种能力的应用和扩大。我们知道 X 光线的破坏能力是有限的，那么死光一定是比 X 光线更强力的一种特殊的光线了。

死光杀死生物及破坏物质的方式，现在有两种推测。第一种就是制造出波长极短，能力比 X 光线强千万倍的光线，能够在照射到目的物上时，直接就将它破坏或杀死。第二种方式是：光线不一定能直接破坏目的物，但可以利用光线通过时能使空气传电的特性，由光线中通进强力的电流，去破坏目的物，用第二种方式，则光的本身并不能称为死光，只在通进电流去以后方会发生杀人的作用。但这一种方式所有的光线仍不能是 X 线，因为 X 线只能使短距离间的空气传电，距离太长，电仍不能通过。所以还是要用一种比 X 线更强千万倍的光线才行。在这两种方式中，目前各国科学家所用的是哪一种呢？这是各国科学家的秘密。我们无从知道。也许各国研究所得的结果各有不同，两种方式都有人在应用也说不定。例如就英国麦修士的试验来说，他的燃烧飞机及爆发火药时，据说是用第二种通电的方法，至于杀老鼠、停止发动机及摩托等，则又好像用第一种直接作用的方法。但实际上究意如何，我们还是无从确知。那光线是一种什么光线，更无法

明白！

麦修士最初发明，仅只能在实验室里作小规模的试验，并且小规模的试验就耗费去两三百万镑以上的费用，所以要大规模地应用，简直是不可能。然科学的研究是不容人限量的。既有萌芽，必能成长大树。既有小的试验，大的应用也就跟着会到来。前几年就听说法国发明了一种死光，能使数里以内的青草顷刻变成焦土，传闻虽然也许有些夸大，但也不能完全不信。而最近法国试验成功的消息，也不是偶然的。

在战云密布的今日，科学也来威胁人类了。但威胁人类的是科学的本身么？如果不是人类社会不合理，那为什么要战争？为什么要发明那样可怕的杀人利器？为什么不做些有益于人类的事？所以，当我们听到死光的消息而战栗的时候，我们应该更深刻地看一看社会。看一看为什么会造成这些惨剧的根本原因。

（原载《读书生活》创刊号，1934年11月10月；署名：崇基）

怎样养成判断力

——答王锦心君

(1934.11)

关于怎样养成判断力的问题，来问的人实在不只王君一个。看过一本书后，不能辨别书中的内容是否正确，只觉得里面所说的好像都有理，再看别一本书也是如此；这实在是许多读者的通病，也是他们自己觉得很难解决的问题。

在以前的读书问答里，我们做过一篇“怎样才不做书呆子”，我们认为要不做书呆子，则读书时候就不可犯两种毛病，第一不要死读，第二不要乱读，看书后能融会，就不是死读，看书有计划，就不是乱读，但这两点之中，最要紧的仍是第一点，如果融会的能力不充分，那即使计划多么好，得益仍是非常微小。譬如吃东西，菜肴无论怎样可口，里面的滋养料无论怎样丰富，如果胃的消化力根本衰弱，吃下去对于身体仍是没有什么益处。要想使吃下去的东西发挥充分的滋养力，第一件要紧的事就是要使胃肠强健，要想在读书中得到真正的益处，首先就要注意融会的能力，要怎样才能够有融会的能力呢？答案不外就是，要有判断力，要能辨别书中的正确与错误。

怎样养成判断力呢？我们首先要说一句。判断力的养成，是要经过一定时期的磨练才能成功，决不会突然出现的。所以，读者读过了我们的这篇答复以后，也决不会马上由不能判断的人一

变而为有判断力的人。这里不过是要举出几点应注意的事项也可以说是指出一条正确的道路，使判断力能在比较快的时期内养成。

第一，读书时，自己心目中先要有标准、有目的。我们读者，决不可单单因为人家说某本书好，自己就随便拿来读读。究竟为什么好？为什么要读那本书，自己一点也不明白。自己既然不明白这些，读起来当然就与自己漠不相关，读时泛泛地滑过，读后很容易地就忘记。这样读书，就读破万卷，自己也一无所得。所以，我们读书，最好先立定一个问题，不论是生活方面或其他方面的问题，读书时候，要注意着找这问题的解答。或者，当我们一本书到手时，在未读之先，就要想想这本书内会包含着一些什么问题，不管我们所想的正确不正确，总之，预先自己总要对于那本书定出一些问题来，预先有一个标准，读的时候才不会书是书，自己是自己一点也没有关系。这样，也才会有兴趣；才会对于书有真正的关心。兴趣和关心是融会的先决条件，这也好像吃饭，心里不高兴，消化力是不会旺盛的。

第二，对于书的内容要随时都有自己的判断。读者也许要问，判断力还没有养成之前，自己怎么能判断呢？这不是很困难么？其实我们要知道，凡是一个人，多少总能够有一些判断力的。不过，没有训练过的人，即有判断力，也是很弱，也是很不正确，但不管弱也好，错误也好，它总算是判断。看惯了古文，来看白话文，觉得很俗，这可以说是一种判断。失了业找不到事情做，自己说是命运关系这也是判断，这些都是不正确的判断。但是，正确的判断，都是由不正确的判断，继续改善而成。如果因为怕自己的判断不正确，就不肯下判断，结果就没有东西可以改善，因此也就没有能达到正确判断的一天。所以，读书的时候，要时时刻刻

运用自己的思想，时时刻刻用自己所想到的去与书中所说的对照，时时刻刻要想法和书上的话辩难，不可因为听人家说是一本好书，便一字一句奉命惟谨地都要接受。除非觉得自己的判断真的被书中的理由驳倒了，决不可囫囵吞枣地将书中的一切都吞下。有许多人读了很多书，而判断力仍一点没有。这并不是他生来没有判断力，而是因为他不肯运用判断力，不肯磨练它，矫正它，换一句话说，他们是中了“读书不求甚解”的毒。读的时候自己一点也不加思索，只空想着判断力总有一天会到来。其实，自己若不去探求，是什么也等不来的。“守株待兔”的旧话，想来读者都知道的。

第三，前面说要定标准，要随时运用判断，那么，怎样定标准，怎样判断呢？提到这一个问题，我们就不能不注意自己的现实生活了。因为我们的思想，是不能超出现实生活之外的，要定立读书的标准，要运用判断，都非在现实生活里找材料和例证不可。没有发育成人的儿童，你要叫他对于恋爱婚姻的事下判断，是不可能的事。同样，整天忙碌于生活的店员学徒，要叫他们去想火星上的事情，也是提不起兴趣来的。读书的时候，应该时时刻刻把书上面的东西联系在生活中的事件上。好在我们生活周围的事件，也是非常丰富的，由里面去，寻找一些我们所要解答的问题，并且常常试着自己加以解答，然后用来和书上所解答的互相印证，看书上的是否比我们自己解答的更深刻、更正确。例如现在的世界恐慌，有的经济学书上说有恢复的希望（如美国的景气预言家 fischer），有的认为这第三期恐慌非到爆发成战争不可。然而是否有恢复的希望呢？我们生活周围的一切事实和消息就是最好的证人。能够看明白生活周围的事实，那么这两种经济学家的论调孰非，是很容易判断的。

有些人主张读书要注重“性灵”，好像有了性灵，什么事都可以判断的样子。其实这是“上等人”骗我们的话。不经过磨练，判断力决不会养成。没有正确的判断力，“性灵”也无从发生。把读书与生活实践连系起来，才是读书的正道。

（原载《读书生活》创刊号，1934年11月10日；署名：奇。曾收入《知识的应用》）

形式与内容

——答廖明君

(1934.11)

形式与内容的问题，在不久以前曾经有很多人讨论过。这问题还牵涉到旧艺术遗产的接受及利用的问题，大众语的问题等，范围确很不小。但讨论虽多，却好像还没有什么结论似的。因为廖君来信问到，就趁这机会，我们也来讨论一下，想来还不是没有意义吧。

有人设了一个譬喻，说形式好比瓶子，内容好比酒。采用旧艺术形式而装入新内容，就好比用旧瓶子装新酒。这个比喻是最不正确，最危险的。因为，在这里，他们把形式与内容看成两件可以随便分离的东西了。这样的两件东西，虽然并不是没有关系，然而关系却不密切，没有酒，瓶子仍然可以存在，没有瓶子，酒还是酒。形式与内容的关系却不这样简单。形式与内容是不可分的。有一定的内容，必然就结合着一定的形式，有一定的形式，就必然表现出一定的内容，例如说水是内容，它就必然具备着那种流动体的形式，我们决不能够像把酒从瓶子里倒出来一样地把流动体的形式从水上分离开。酒和瓶子的分别是机械论的分别，形式与内容决不可以机械地分开。形式是内容本身所具备的形式，决不是从外面装上去的东西。

瓶子和酒的比喻的第二点不正确的地方，就是，它把形式和

内容都当做固定不变的东西。形式永远就是形式，内容永远就是内容，瓶子是用来装酒的，它永远就只是装酒；酒是被瓶子装的，所以它永远就只能被瓶子装，瓶子决不能变成酒，酒也决不能变成瓶子。两者不能互相转化，所以形式与内容也不能互相变化。这又是错误。其实内容与形式不但不可分，而且是能互相转化的。在一定的情形之下，内容可以发展而成为形式，形式也可被发展而成为内容。例如，用中国文学上的变化来说，我们知道白话文是文学革命的结果，文学革命以后，中国人的文章才用白话的形式。为什么要用白话而不用文言呢？因为文言文是一种封建的、少数人的、贵族的形式。但白话决不是凭空而来的。在白话文运动以前，在前清末至民国五四的期间，我们有严复、梁启超等人的文章，他们所用的形式虽然仍是文言，而内容已有着反封建的意识的萌芽，他们的反封建意识并不表现为形式，而只是蕴藏内部的内容，这潜滋暗长的内容，到文学革命时代，发展而成为白话的形式，这就是内容与形式转化的一例。又譬如我们开始来做一件新的事情，最初的时候，因为不熟习，每每有很多意料不到的细小问题发生，使我们不得不临时设法应付，于是应付临时的意外问题，就成了我们最初做事时的主要形式。但日子一久，对于这件事情熟习了，这事情的各方面情势在我们心中形成了一个很整然的系统，对于任何临时事情的发生及应付方法都已经有了把握，这时我们做事的形式就成为有系统的形式，一切意外事件都能系统地加以解决，以前的临时应付的形式便被发展而成为系统中的内容了。在这里我们还要注意的是，这新的系统形式的发生，也决不突然而来的。这形式在最初也只是作为内容潜伏着。我们最初做事时，在形式上虽然不能不临时应付意外的事故，但一切意外的事故都与我们所做的事实际上有着一定的联系，决不是毫不

相干的，因此我们所应付着的一切，在内容上仍是有一定的系统。因为内容上有这一定的系统，所以后来才能发展成为系统的形式。这样，在这做事的过程的例子里，我们同时看见了内容与形式间的相互的转化。酒和瓶的比喻为什么不确当，我们由这一点就可以充分证明了。

内容和形式能互相转化，内容和形式之不能机械地分离，使我们得到一个结论，即新形式的发生，必须是由旧形式中的内容发展而成的。决不是把旧瓶子揉掉而换上一个新瓶子那样的简单。比方蛋里孵出鸡来，是由蛋的形式变为鸡的形式，而这种变化，我们知道决不是简单地把蛋壳揉掉换上一层鸡皮就可成功的。要使蛋变成鸡必须让蛋壳里的内容物自己渐渐地发展起来，然后才会冲破蛋壳产生新的生命。根据这一点，来解决利用旧形式，探求新形式以及承受文学遗产的问题，我们将得到怎样的结论呢？

根据前面所说，我们知道内容是矛盾的。在旧形式里，不消说总有着旧的内容，但同时也有新的内容在其中发展着。蛋的内容是卵黄卵白，但鸡雏也就在这卵黄卵白中发生，文言文最适合封建的内容，但同时也有反封建的倾向在潜滋暗长。新的形式就从这旧形式中潜滋暗长的新内容发展而成的。我们要利用旧形式，并且可以利用旧形式，原因就在于这种关系。利用旧形式的目的，并不是要机械的将那旧的外壳套在新的内容上，决不是要将新内容囚闭在旧形式中；反之，是要在旧形式中注入新的活力，新的内容，使这内容终于会突破旧的外壳，而显现出自己特有的新衣裳。这好比将一颗新的种子埋进旧的腐土里，其目的决不是永远埋葬，而是要利用旧土地上的滋养料，使种子能够开裂、发芽、生长，终于成为新的植物。所以，利用旧形式与探求新形式决不是两件绝对对立而不相干的事，利用旧形式也就是探求新形式的开

端，前者实在是要达到后者所必经的阶段。

利用旧形式的目的，决不是要与旧形式妥协，而是要促进旧形式自身的崩溃，而是要钻进旧形式的心窝里去制它的命脉，我们利用旧形式，始终要抱着斗争的态度，始终要为着打破它而利用它。如果旧形式已到了可以打破的时候，我们就要毫不踌躇地打破它，立刻建立起新的形式来。如果可以打破而不打破，或者已经被打破了的还要去拿来用，那就不能算做利用旧形式，而是与旧形式妥协了。因此，现在如果有人出来主张恢复文言文，而口里还要美其名曰利用旧形式，那就明明是骗人的话，因为文言已经被白话所打倒过，现在还要恢复，那就是与旧形式妥协，那就是开倒车，决不能算“利用”。

文学遗产的接受问题，也可以就此解决了。听见别国人家在接受文学遗产，于是自己也主张要翻印《四库全书》。这种摹仿的心理虽然伶俐，然结果也只等于猴子学人剃胡须，人剃去了的是妨碍卫生的胡子，而猴子却割断了自己的颈脖！人们接受文学遗产是要从里面找到滋养的食料，以助成新兴的文学，而自己却只想把自己埋葬在粪堆里。人们因为要找真有滋养料的遗产，所以特别注重托尔斯泰等比较接近现代的伟大的写实的作家，自己却以为凡一切旧的东西都是可以接受的遗产，于是把千年以前的垃圾也看成神圣不可侵犯，接受遗产的意义是否如此呢？这问题许多人已经讨论过，我们不必多说了。

（原载《读书生活》创刊号，1934年11月10日；署名：奇。曾收入《知识的应用》、《论文化和艺术》和《艾思奇文集》第一卷）

毒 瓦 斯

(1934.11)

现在已进入冬季，读者诸君觉得很冷了罢。天气冷，自然要设法取暖。于是生起了火炉。生火的方法有种种，或是烧煤或是烧炭，阔气的大老板，也有用煤气或电炉的。总之，在社会上地位好，有钱，所得到的一切享受也就惬意。至于穷学生、店员、学徒们，怕多数只能靠一件破棉衣来抵抗刺骨的寒冷。但这已算好了，还有很多连破棉衣也摸不着的人，那就只能活活地让刀一样的冷风来割自己的肉，这样倒在马路角落里断了气的人，不是每年总有的么？

一提到社会上的事，就有些令人愤愤不平，但空空的叫一阵不平又有什么用呢？没有用，最好还是不必多说，并且我们要谈的是毒瓦斯，如果再扯，岂不离题万丈了？

读者诸君！你们即使有力量生火，恐怕也只能烧煤或炭，不能梦想学老板们用煤气或电炉。可是，烧煤烧炭都得要小心，否则，有时会弄出人命来呢？每年的报纸上，总登载着几桩因生火不慎而死了人的事。他们在晚上烧好了一炉煤火，闭紧了窗门，睡到床上去，到第二天早上就永远起不来了。人们把他们的门打开，闻见屋子里有一股刺鼻的硫磺气，马上就知道是煤火里发出来的毒瓦斯把他们毒死了。

炉火里有毒瓦斯，这话说起来有的人会骇一跳。我们只听说帝国主义者在战争的时候。把毒瓦斯装在炸弹里，拿去攻击敌人，使敌人一嗅着马上就致命。难道在日常应用的煤火里竟也有这样

厉害的毒物么？读者诸君中只要懂得一点初等化学的，一定回答不是，战场上所用的那种很厉害的毒瓦斯，在煤火炭火里都没有。但是，我们仍要说煤和炭火里都能发生一种毒瓦斯，少少地吸一点到肺里，并不会有害处，但多吸是可怕的。烧好了一炉炭火或煤火，你如果不用烟囱将里面的气体引到屋外，而且把门窗关得太紧，使多量的毒气无法散逸出去，你就迟早要中毒而死。

炭火里发生的毒瓦斯是一氧化碳气，煤火里除了一氧化碳之外，还有二氧化硫等，也是有毒的气体。关于这些古怪的名字，最好翻一翻化学书。我们周围的空气中，有五分之一是氧气，也叫做养气。炭或煤火的燃烧，是离不了氧气的。换句话说，炭或煤和氧气化合起来时，才有燃烧。又，一切物质都是由微细到不可见的无数原子所构成的，炭、煤等也是一样。氧气和碳化合时，碳的每一个原子都和两个氧气原子紧抱起来，结合成一个分子。这个分子，叫做二氧化碳，普通所谓的碳气，就是二氧化碳的分子构成的，这东西并没有毒，但是，在烧炭的时候，不一定都成为碳气。如果炉子做得很好，有多量的空气可以钻进炭里去，也就是有充分的氧气供给燃烧，那么，几乎全部的炭都不成问题地可以变成碳气，这叫做完全燃烧。但是，倘若炉子不好，空气不足，氧气的原子不够分配，每一个碳原子只能严守一夫一妻制来与氧气原子结合，成为一氧化碳气。那么，毒瓦斯就制造出来了。

知道了一氧化碳的来历，则二氧化硫也可以推想而知，不必再叙述了。读者诸君还想听更多的东西，我们得省下篇幅来讲，但在这里要向诸君再忠告一次：烧煤烧炭时要小心点！

我们再要谈下去的就是战争用的毒瓦斯。最初的战争用毒瓦斯，是氯气。似乎是在第一次世界大战时，我们才听见氯气炮的大名。但很少人知道，在1900年八国联军攻入北京的时候，氯气炮早

已光顾到我们许多无辜的老百姓身上。氯气比较一氧化碳毒千万倍，人吸进很微的一点，就要致死。但是帝国主义的杀人将军们还不满足，因为氯气的毒很容易防御，用苏打石灰或炭粉就可以把它吸收。无论怎样浓厚的氯气，只要戴着装有苏打石灰的防毒面罩，便可防中毒。因此，现在各国的毒瓦斯不是氯气，而是别的。

这些别的毒瓦斯，不都是气体，有的是液体，有的是粉末。它的毒性，也有分别。有的仅仅使人流泪，有的使人打喷嚏，有的也像氯气一样，要吸进肺里才发生作用。最厉害的，是一触到人的皮肤，就夺去人的生命。

使人流泪的毒瓦斯，叫做催泪性毒瓦斯，使人打喷嚏的，叫做喷嚏性毒瓦斯。这两种毒瓦斯毒性没有氯气那么大。所以，在正式的战争上，给好杀的将军们看来是太不够了。它只够平时给警察用用。例如几个月前美国旧金山大罢工的时候，警察就屡次用过催泪弹。在群众集会或示威运动的时候，警察要弹压，催泪弹和喷嚏弹是很妙的工具，用不着流血杀人，不杀人，可以维持文明国家的面子，同时要镇压的也镇压下去了，不是一举两得吗？因此，在经济恐慌群众太容易骚乱的年头，这两种毒瓦斯弹特别受资本主义国家的警察们垂青。

但是，一旦有战争，情形便不同了。这时文明的面子已经顾不上，大家争着杀人，还怕杀得不厉害，所以人们要去找那更毒更毒的东西。这些东西，吸到肺里致死的，以福斯根气为代表，它是气体，是由前面所说的一氧化碳气与氯气化合在一起而成的，它的每一个分子是一个碳原子，一个氧原子，和两个氯气原子结合成的。福斯根气一吸到肺里，马上就使人的肺叶作脓发肿，失去呼吸作用，中毒的人就等于鼻子和嘴都完全给人塞住，终于窒息而死。除福斯根外，还有一种叫氯化苦的是油质，也能使人窒息，

并有催泪和呕吐的作用。

能使人窒息的毒瓦斯中，还有两种粉末体的，毒性更厉害。一种是 Diphenylchlorarsine，如果空气中混入这种粉末一千万分之二以上，这空气就变得非常毒，用防毒面罩，只能吸收它的蒸气，不能吸收它的粉末，所以防毒面罩也没有多大效用。还有一种是 Cyano－diphenylarsine，毒性更厉害，也同样地难防御。这两种毒瓦斯，多半装在炮弹里用。

现在要说到毒瓦斯中杀人最惨的几种，即糜烂性毒瓦斯了。糜烂性毒瓦斯的第一种叫做芥末气，虽然称为气，其实是一种液体，1917 年第一次世界大战中德国最初放用。皮肤一触到它马上就发生水泡，接着就作脓、溃烂，触到眼睛，眼睛就红、肿，直到变瞎。吸到肺里，立刻发生肺炎。芥末气如果不是吸到肺里，还不会马上死人。不过，人的皮肤一旦受了侵害，就等于患了无法治愈的慢性病。终于有一天还是要中毒而死。据说皮肤受伤如果很轻，可以由吸食纸烟解毒，但重伤不行。液体的糜烂性毒瓦斯还有一种名叫 Methyldichorarsine 的，毒性和芥末气不相上下，我们不再说它。糜烂性瓦斯还有更厉害的叫做路易士气，又称为天竺葵气。是美国人路易士发明的。它被吸进肺里人会马上死，触到皮肤也能使人立刻丧生。并且就连植物触到它，也立刻毁灭。

怎样防御这些厉害的毒瓦斯呢？现在世界各国都在努力研究防御的秘方。毒瓦斯之所以能出来害人，根本原因是有人要战争。没有战争，为什么要用它呢？要防御瓦斯的毒，不是除了用防毒面罩等等之外，还有更根本的方法吗？但这又扯到题外去了，所以就此结束。

（原载《读书生活》第 1 卷第 2 期，1934 年 11 月 25 日；署名：崇基。曾收入《中国科学小品选》）

读书和创造兴趣

——答徐克林君

(1934.11)

徐君的来信提出了一个很有趣的问题。大意是说，一般人现在都主张读活书，也即是说，不要死读。怎样才不算死读呢？关于这一点，他看过林语堂先生的一篇论读书的文章，受到了很大的影响，说“头悬梁锥刺股”的读法就是死读，读到头昏脑痛还要读的，也是死读；要读活书，这些方法都得抛到垃圾堆里去，趁有兴趣的时候才去读它，什么时候兴趣完了，什么时候丢下书本。但这样一来就糟了。有许多书，人人都说值得读，可是很难懂，一拿起来就要人头昏，全然说不上兴趣，不硬着头皮死读，实在一句也读不下去，要硬着头皮读，又恐怕违反读活书的原则，若要顾到兴趣，不是许多好书也不必读么？是兴趣要紧呢，还是读书要紧呢？

我们由徐君所说的话看来，可以知道他是感觉到读书和兴趣简直不能相容了。这就是说，要读好的书，就得牺牲兴趣；要有兴趣，便不必读好的书。但就读书的利益来说，是不是两种中可以牺牲了一种呢？要有益，当然不能读坏的书，所以，选择好的书，是要紧的，这一点决不能牺牲。那么，牺牲兴趣罢？但是，兴趣能使我们了解得更深刻，没有兴趣，读后便容易忘记，既使不忘记，也不会应用，读了等于不读。这样，兴趣还不是一样要紧

么？我们又怎能牺牲兴趣呢？

林语堂先生叫我们注重兴趣，他的话，并不是没有道理的。倘若我们现在是二十七八岁的人，那么我们一定记得六七岁时在私塾里给八股先生教四书五经时所吃的苦头。自己不懂而又毫无兴趣的书，读起来多么无聊，这只要是有私塾经验的人就很明白的。即或你年岁小一点，没有进过私塾，一开始就进了所谓国民小学，一直到高级小学毕业，你仍然可以记得那学校里定死了的那些功课，有很多对于你仍是枯燥无味，这些枯燥无味的功课，你除了为应付考试而不得不暂时死记外，实在不想理它，一等考试过后，你便把它忘了。现今的教育只注重记忆，而不注重兴趣，结果就像这些例子一样，使读书的人费力大而得益少，浪费许多精力。所以，就从节省精力上着想，为要使读书的效果增加，也不能不着重兴趣的。

但同时要注意，我们注重兴趣，是因为它能帮助读书的了解，我们只能以兴趣帮助读书，而不能让兴趣来支配了一切。读书的时候，最要紧的还是书，选择书的时候，不能单凭兴趣，还是要找好的书，并且还要有计划、有目的。如果让兴趣支配一切，有兴趣的就读，结果乱读一大堆，读破万卷，得不到一点头绪，这样一来，读书就好像仅只为了兴趣，为了享乐，成为兴趣主义。读书的本来意义和本来目的就失去了。于是，为要保持读书的本来意义和目的，又不能不对我们的兴趣加以节制，而要着重计划和目的了。

说去说来，好像还是说两者都要紧，而同时两者又不能相容。其实我们现在已达到了这样一个结论。就是说，读书时，书的选择和计划是根本，而兴趣只是一种帮助，所以，我们必须把选择和计划当做基础，而在这基础上创造兴趣，切不可因为偏重兴趣

而毁坏了基础，或忘记了基础。

于是，旧问题就回来了。不是刚才说过，好的书读了会使人头昏么？只顾选择好书，难道不会杀死了兴趣吗？

我们的答案是，我们已经说过必须由我们创造兴趣，而不能让兴趣来支配我们。所以，现在的问题就是要怎样来创造兴趣，或，到哪处去找兴趣？然而，要解决这问题，就必须研究“兴趣是从哪里来的？”找到了它的来路，我们才把它拖得出来。

兴趣是从哪里来的呢？有的人或许会觉得这问题问得太突兀。他会说，“兴趣从哪里来吗？这简单得很，就是从我的心里发生的。我的心觉得有兴趣，于是就发生兴趣了！”有人还会把这话说得更书斋气一点：“兴趣”是跟着性灵来的，性灵所到的地方，便有兴趣。”这里的“性灵”和前面的“心”是一样的，不过说得更神秘一点。也就是更好听一点。

但这种解答，只是不肯多加思索和多加研究的结果。这种解答是等于不会解答。兴趣从心里发生，这是当然的事，还用得着说吗？如果仅仅以这解答为满足，那么，当我们问怎样可以创造兴趣的时候，我们只能答说：“等心里自己发生好了”，“等性灵自己来好了。”然而性灵几时来呢？我们不知道，于是只好拜倒在性灵的神下，等他高兴降临的时候，我们才可以有兴趣了。这结果，并不是创造兴趣，而是崇拜兴趣，让兴趣支配，还是兴趣主义！

这种解答自然不能满足我们的。这种解答并没有找到兴趣的来源，只在兴趣本身上加上了些花头，加上了一圈神秘的幻影，反而妨害了人们的更深的研究。这种解答非常浅薄。它的推理只是这样：兴趣在人心里，所以兴趣是从人心里发生的。这只要用一个例子来一比，就可以看出它的愚拙可笑的地方：例如，树生在土上，所以树是土里生出来的。其实我们要知道，树虽然在土上，

却并不是根本土里生出来的，如果没有种子，没有适当的肥料，树还是不会生出来的。同样，兴趣虽然在人的心中，如果没有更根本的原因，也是不会平白无故地发生的。

那么，发生兴趣的根本原因是什么呢？我们的答复是：兴趣的发生，是由对于某件事物能有深切的关心或了解。自己不关心的事物当然没有兴趣，自己无论如何不了解的事物，也会使自己头痛。倘若能够了解了，便感到一种胜利似的欢悦，了解愈深切，欢悦的程度愈浓厚，这就是兴趣。就普通一般说来，一个人最能够深切地关心和了解的东西，就是与他的生活利害和生活环境有关系的一切事物。所以，对于自己生活周围的事情也最有兴趣。读书的时候，如果书的内容能被自己很清楚地了解了，或是那书的内容与自己的生活有关系时，就会引起兴趣，譬如地理，本是很枯燥的，然而读到与自己的乡土有关的地方，兴趣总会浓厚一点。

低级趣味的作品，有时很容易受一般人的欢迎，因为这些东西容易懂，读起来不费力，所以一般人对它也容易有兴趣。读书时如果一任兴趣的支配，就容易倾向低级趣味的读物，而不能接近较好的读物。所以，我们希望读者们不要因为看过了林语堂先生的那论读书的文章，就发生褊狭的误解而成为趣味崇拜主义者。趣味是要紧的，但趣味要由我们自己创造，我们要创造新的趣味去适应好的读物。创造的方法，就是努力去理解我们所应该读的东西。而因为自己的生活最容易理解的缘故，所以我们最好尽可能地常将书上的一切，拿来与自己周围的事物相印证，换句话说，就是随时把读书和生活联系起来。书籍的选择，也最好尽量选择能与自己的生活有关的作品。不过我们得要先声明一点，就是创造趣味也是相当艰苦的事，因为无论什么好书，无论用什么方法，也不会一拿到眼前来马上就了解的，暂时间还是要忍耐些时的头

痛。然而，只要我们坚决地努力去了解那书，这头痛的时候是一定不会久的。忍受头痛自然相当地要吃一点苦头，但终于会了解，终于会发生兴趣，也只有这样，读书的能力才终于会进步。要能够时时刻刻进步，必须时时刻刻打破阻碍，时时刻刻吃一点苦而又接着得一点乐趣。读书应该像吃橄榄，先尝够酸苦而后让它回甜，不要像吃蜜糖一样，一来就甜得令人作呕。

（原载《读书生活》第1卷第2期，1934年11月25日；署名：奇。曾收入《知识的应用》）

两个科学问题

——答张守一君

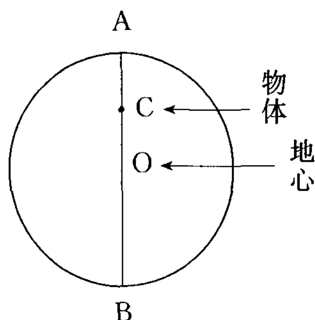
(1934.11)

问：潮水之涨落影响于地球之旋转若何？请解释之。此题不但我们教员说不出，他也去问了中央大学的天文学教授也不能答。我觉得颇有兴趣敢请先生指导我。

答：读书指导部没有天文学教授，所以天文学教授所不能答的问题，我们也不敢说有把握答复。但我们可以说的是：潮水的涨落，其主因是由于太阳月亮的引力，这引力形成了潮汐的现象，结果多少足以牵动地球，使其自转变缓。天文学家说几十万年后地球的自转会比现在长两倍以上，就是根据这理由。现在天空中较老的行星如火星之数，其自转速度比地球慢，据说也就是这样的原因。

问：在《科学世界》三卷八期 P.185 的科学问题解答说：有一人问由地球表面某处掘一径通到地球中心而达他边，有物体自洞口掷下，是否于中心停止或如何？他答说是作简谐运动 Simple Harmonie motion 即以地心为中心，永远上下径中（假定设无空气阻力），在中心速度最大，至两端即回头云云，其理由解释得很奇怪，他说当物体在地面与地心之间，如 C 点时则 BC 部吸之向心 AC 部吸之向外，BC>AC 故向心底下说不明白。因为物体至 O 点，AO=BO 则 AO 吸之向 A，O|B 向 B，抵消后，物体当停于

O 点怎能又向 B 进行至 B 再回呢？我的意思如此，请先生告我简谐运动的理由。



答：物体 C 行至 O 时，虽然 OA 吸力等于 OB，两方面对于物体的影响都互相抵消了，但物体由 A 至 O 时系加速度进行，行至 O 点时，物体本身已得到了一定的速度，由于运动有惰性的关系，物体在 O 点不能停止，而必须依着所得到的一定速度向 B 前进。但一过了 O 点则 AC 又比 BC 大了，于是它的速度就渐渐减少。一直到 B 时速度减为 O，又才回头。这样反复吸引，自然就成为简谐运动了。

（原载《读书生活》第 1 卷第 2 期，1934 年 11 月 25 日；署名：奇）

谈 潜 水 艇

(1934.12)

这几天，随便一翻报纸，便可以看见伦敦海军预备谈话正闹得厉害。由海军的问题，使我们联想到潜水艇，所以就谈一谈潜水艇。

潜水艇在海军中曾经是一个很可怕的怪物。它既然能够躲在水底下，趁你不提防的时候才突然出来攻击，所以，海上的军舰受到它的袭击，总很难避免沉没的命运。我们还记得在第一次世界大战时，德国因为有很多手疾眼快的科学家，首先制成了强力的潜水艇放到大西洋里去，于是英法各国的军舰都吃了很大的亏，那时不但军舰，就是各国的商船也弄得无法通过大西洋。英国是很小的岛国，自己没有很多的物产，生活资料全要靠别的地方输入，商船不能通过大西洋，就断绝了英国的供给，英国全国因此大闹饥荒，这真足以制英国的死命，若不是美国出来参加反德的战争，恐怕英国要不战而败了。美国本来在先并不参加战争的，然因为德国要完全断绝英国的接济，连美国的商船也加以破坏，于是美国恼了，说是为要维持正义，带着它的极多量的金钱和许多新锐的军器加入英法等协约国方面，加强了他们的势力。德国外受列强的重压，内部又发生了革命和内乱，终于是屈服，一场帝国主义的大战就告结束，而协约各国都在欢呼着说正义胜利了。然而，真的是正义胜利了么？美国因为商船被德国破坏而出兵，因为德国妨害它和英国做生意而出兵，参战的真正原因，还是为了

经济利益，为了他们国内的许多大资本家要赚钱，你以为他们真的为了空空洞洞的正义两个字，就肯花费偌大的金钱物力么，那就是受骗了！

由潜水艇的一段事迹，我们得暴露了帝国主义战争的真面目。一切历史上的事件，都是因为经济的原因而发生的，所谓正义、和平等等的观念，不过好听的招牌罢了。现在又有了第二次大战的消息，资本主义各国又在高喊着要维持国际正义及世界和平，我们能相信吗？

潜水艇的潜水方法，和鱼很有点相似。用刀破开鱼的肚子，可以看见里面有一个白色而长，像葫芦一样的气鳔。这是鱼在水里的升降机。它要沉下水去时，就将气鳔缩小，使肚里的空气体积变小，而身体的重量增加。反之，气鳔涨大时，身体变轻，便可以浮起来。潜水艇里的气鳔是一个水槽，不潜水的时候，水槽里充满空气，艇体较轻，就能浮在海面。若要潜水，便将空气压缩，让海水流入槽内，增加重量，便可以沉没了。

潜水艇的制造，最重要的问题自然是空气的调节。在水底下，决不像陆上这样随时随地都有新的空气供人呼吸。鱼可以用它的鳃吸收水中溶解着的氧气，人没有鳃，所以不能不设法供给新鲜的空气。但用现在的科学发明来解决这问题，是非常容易的。人的呼吸，不外是吸入氧气，吐出碳气。放一些石灰苏打之类在艇内，就可以不断地将多余的碳气吸收了，为要不断地供给新的氧气，又可以预先将多量的氧气压缩在贮藏器里，然后慢慢地放出来，这些设备，是比较简单的事，所以也不难解决。比较困难的事，还是潜水艇本身的制造。从初等物理学书里就可以知道，水里是有压力的，我们若潜入水里，四面八方的水都对我们强力地压着，水愈深的地方，压力愈大，所以我们潜水，不能潜入太深

的地方，否则会有生命的危险。潜水艇虽然是钢铁做成的，也仍不能例外；因为钢铁的抵抗力也有一定的限度。普通的潜水艇，最深只能潜入330英尺的地方，过了这限度，艇身就支持不住水的压力了。在330英尺深的地方，水的压力是多么大呢？说起来也怕人，到了这地方，潜水艇外壳的每一平方尺面积上都会受到222128磅的重压！所以就是钢铁也耐不住比这更大的压力了。本来，要叫潜水艇再坚固一点也未尝不可以，只要把外壳的钢铁板再加厚一些，它的抵抗力也就会更强了。但是，钢铁板如果太厚，艇身的重量便会太大，行动和升降都因此弄得不方便起来。所以，不管各国聪明的军事科学家榨尽了多少脑汁，仍想不出更好的补救办法，只得维持330英尺的现状。这事告诉我们一种哲学的真理，即一切事物的性质，只能在一定的数量限度之内才能保持不变，过了这限度，性质就要变了。潜水艇的抵抗性能只能达到330英尺，过了这数目，也就要变了。

潜水艇上的攻击武器，主要的就是鱼雷，第一次世界大战时最使各国商船军舰头痛的，也就是这鱼雷。其次还可以装置口径十三生的以下的大炮二三门。潜水艇的艇身，因为前面所说的水压的关系，所以也不能制造得太大，艇体太大，则抵抗力便相对地减小。因为只能有很小的艇体，所以内部搭载的东西也就不能太多，各种武器的设备，是不能像普通军舰那么丰富的。但它能潜入水底，暗中突来攻击，这一点就大大地增加了它的威力，使任何军舰都要怕它。有一个时候，军舰上曾用一种铁网排在舰底的周围。可以阻着鱼雷的前进，能避免袭击，然而鱼雷的制造者马上又在鱼雷头上装了一个破网器，遇到铁网，就把它截破，而鱼雷的效力又能照样发挥，军舰仍是没有办法的。

这样说来，潜水艇好像是海上无敌的霸王了。然而霸王仍有

霸王的缺点，使它不会成为万能的武器。这缺点就是它比较笨重。笨重的第一个原因，当然是因为它全部都用钢铁包裹，第二个原因则是它的推进机关的设备也比较复杂。普通船舰上用的是廉价而且效力很大的蒸汽机，但蒸汽机太庞大，潜水艇上是不方便用的，所以只能用内燃机（如汽车上的汽油发动机或柴油发动机之类）。但内燃机又只能供在水面上推进之用，潜入水底里时，因为内燃机需要很多的氧气，而水底的氧气很难供给，所以只得用电动机推进。潜水艇不能不装备这两种推进机，所以进行的速度很慢。在水面上每点钟不过走 18 海里左右，在水底每小时则只有八九海里的速度，但普通的军舰，每小时都能行 20 海里以至 25 海里。因为速力不大，所以潜水艇虽具备着无上的威力，仍只能在一定的限度之内发挥，要做万能的海上霸王，是不行的。

现在我们还听见潜水艇侦察机的发明，军舰上装上这种机器，则水中的潜水艇在很远的地方就会被发觉。有了侦察机，这可怜的霸王不是更没有办法了吗？世界上的事物，真没有绝对万能的。有其长必有其短。我们想像着美国是黄金国，以为那里是充满了幸福，然而失业、罪恶以及一切惨无人道的事件，还是一样的充满在那儿。我们以为帝国主义者的军火那么厉害，中国民众的穷苦的骨头冒犯了它，怕立刻就要粉碎。然而靠着民众团结的力量，在“一二·八”时还是能抵抗到一月以上，这是我们永远记得的。德国人并不因为首先发明了潜水艇，就能如威廉第二所自夸一样地踏平了全世界。民众若不肯受人的侵略，勇猛地积极地起来抵抗，难道真会完全没有胜利的可能么？

潜水艇的发明，是很早就开始了。在 1775 年（158 年前）美国人最初发明了一种很小的潜水艇，只能乘一人。那时正是美国对英国宣战，争取独立的时候，用来攻击英国的军舰，但并没有

成功。潜水艇攻击最初的成功，是美国南北战争的时候，那时已经改良进步。能乘 7 人至 9 人之多。能将铁甲战舰击沉，但和现在的潜水艇相比，自然差得很远，现在的潜水艇已大到 3000 吨以上的排水量，一二百人都能容纳进去。最普通的也有 1500 吨的艇体，和一只较小的商船或驱逐舰不相上下了。

鱼能在水中生活，鸟能在天空中飞，在没有潜水艇的时候，人类羡慕鱼，在没有飞机的时候，人类羡慕鸟。现在的人类，两样都有了，剩下的只有一种缺憾，即这些东西，并不是用来丰富人的生活，而是用于战争，用来残杀人类。阔气的少数人，虽然可以坐飞机旅行，穷百姓却只好用两脚走路。凶残的帝国主义者虽然有成队的潜水艇，被压迫的半殖民地却做梦也想不起这东西——这是社会的不平，现在急待要解决的也就是这不平。

（原载《读书生活》第 1 卷第 3 期，1934 年 12 月 25 日；署名：李崇基。曾收入《中国科学小品选》）

生死问题及返老还童术

——答董君

(1934.12)

编者先生：

我在民国廿一年中学毕业时，因为看了周太玄之“生物学与长寿”，及费鸿年之“寿命”等书，知道了一些近代生物学界研究“衰老及死亡之原因与推缓及援救之工作”等情形，于是着了迷、发生了如下的幻想：

我以为“衰老之推缓方法”在近代生物学界已稍有端倪，五六十年后或者有更显著之进步，在那时我人之生命或可延长数倍。……因此，我觉得不能放弃“我的长生希望”，虽然此希望也许是在无穷远处，但也没有方法可以证明我的希望是绝对不可能的。因此我决定学医……请先生告诉我以上的幻想在思想，论理，及事实的观察上是否有错误，假如我们的幻想不错的话，则我以后专门研究衰老之原因及推缓之方法……（下略）

—董君来信—

凡是一个人，总希望自己活得愈长愈好，决没有谁愿意短命的，这是自然的本能，谁也无法逃免。

我们都知道人总是要死的，不论迟早，总是一死。然而我们还是天天在努力挣扎，想尽量地延长自己的生命，多活一天算一天，这就是本能使然。许多科学家现在在研究长生术，当然也是

由于这种本能的欲望。我们不能违反本能，所以，人们希望长寿，也决不能说是不对。不但不应该说是不对，并且我们还要认清楚，若能使世界上大多数人都得享长寿的幸福，那还是一种极大的美德呢。

董君如果喜欢研究衰老及死亡的科学，只要他能认真地去学，我们并不反对，不能说是幻想，因为这一门科学在现今世界上确然已经有了端倪了。但我们要知道，这也只是一种端倪，并没有充分地成功。现在的返老还童术有“精管结扎法”、“腹膜移植法”、“睾丸移换法”等种种方法，然而都只能在男子方面稍有一点功效，在女子方面，虽然也用了种种方法，仍不见有什么成功。并且衰老的原因是很多的，以上所说的种种的方法，都是把这衰老的原因归诸于生殖器官的衰萎，所以那方法也都是以刺激生殖器官使之恢复活力为主。然实际还有其他种种原因，并不限于生理方面。例如最近发见我们所饮用的水中，还混得有极少量的“重水”，也是我们衰老的原因。又譬如 30 年来发见世界上有种种看不见的光线如 X 线之类，这些东西也随时随地破坏我们肉体。另外也许还有更多的原因，为我们所不知道的。五六十年即使有更显著的进步，但要使人的生命达到目前所有的数倍以上，恐怕还是做不到的事。

这些话也许太武断了，所以我们不必多说。我们现在却要指出一种能妨害人类生命的更大的原因。这就是社会的原因。人类是不能离开社会而生存的，社会如果妨害了他的生存，他便全然没有办法生存。社会的原因如果不除去，那就是怎样高明的返老还童学者也不能救人的性命。试看目前，因为社会制度的恶劣，使多少人没有饭吃，多少人没有衣穿，多数人连眼前的生活都难得顾到，还说得上延长将来人的生命吗？在这种情形之下，即使董

君所理想的长寿法都发明了，也仍然救不得这些冻饿的人。固然，董君学医，他说一方面还是因为与自己的生命有关系，他想学长生术，也是为了他个人自己的长生希望。但人既生在社会上，我们的学问也就不能单只为了个人的利益而学，就退一步说，我们学长生术不妨只为了自己的生命而学。但我们要知道自己的生命也就是社会组织的一分子的生命。自己始终脱离不了社会，自己的生命也常常要受社会的影响，我们即使将长生术研究到精通万分，也不一定就能保障自己的生命。现在我们是中国的民众之一，中国的民众所受的重重压迫，我们多少总身受一点的，我们万不至于看不见自己头上威胁着我们的铁锤。这铁锤几时会来将我们的头颅粉碎了，实在是很难说的。

“一·二八”战争时，闸北一带死了多少无辜的人民？他们之中又有谁能料到自己会在帝国主义的枪炮下死了呢？社会制度的恶劣和社会的危机，对于人类生命的妨害，是更比生殖器官的衰萎，更比一切“重水”和不可见的光线还要厉害，还要令人难于逆料的。

以上所说，当然并不就足以证明长生不老的学问完全不值得研究。不，这种学问还是造福于人类的。但我们不能不明白，在社会制度还非常恶劣的目前，即便有了高明的法术，也仍然没有多少用处，即使有用处，也只能用在极少数的享着寄生生活的优越阶级人们身上，不能普遍地救助大众，并且就是这极少数人的生活，在今日的社会里也不是很稳定的。在今日就是一个科学者，也不可不认清楚这社会的现实。为要达到他的理想，他不能不克服现实社会上的许多困难，一只手在实验室里，一只手仍要与社会的恶势力搏斗。切不要紧闭着实验室的门，让门外的骚扰终于将自己的实验室也撞倒了。

所以，在董君进本科去选习了“衰老之推缓法”一科时，我们要奉劝他两点：第一，不要仅仅为了自己个人的目的而研究；第二，在研究之余，要常常分点工夫来看看社会的现实。抱定了这两点，我们就可以祝董君的研究不至于成为浪费精力的研究。

（原载《读书生活》第1卷第3期，1934年12月10日；署名：奇。曾收入《知识的应用》）

关于提倡写别字

——答张与君

(1934.12)

读书指导：

本刊创刊号答廖明君“形式与内容”一文，论及胡愈之先生的提倡“写别字”。在《徽州日报》上有一篇文字，也谈起这问题，他说：“……这办法是否行得通？像煞尚有考虑的余地。比方说：某人所欲发表的意思是张三气死了”，而给一个主张写别字的人，写成“张三吃屎了”，一则是“气死”，一则是“吃屎”，一已亡，一尚生，两者意义绝然不同，不是要反背某人所欲发表的意思了吗？所以胡愈之先生，把自己的名字写成“胡吁之”不是好办法。而且，知道写“吁”字的人，不会不知道写“愈”字。而且，晓得写“愈”字的人，不一定能写得出“吁”字来。……别字不能提倡，别字一经提倡，会紊乱中国方块字的用法，就是在一篇文章里，一写上许多别字，人家也看不懂是什么意思的。难怪“太白”的读者，写许多别字信给胡愈之，胡愈之看了要摇头了。“中国方块字是需要改革的。只是，改革中国方块字决不是写别字可以奏效。……”他这篇文字，说别字不能提倡。我很怀疑？敢请你们再仔细答复一下！（下略） 张　与

胡愈之先生的提倡写别字，是半年以来闹得很厉害的大众语

论战中一件令人注目的事。反对他的人，想来是不少的。但就我们所知，许多的反对者，多半是没有看清楚了他的文意，与其说是反对，不如说是误解。张君所举的徽州日报上的例子。便是其中之一。

大众语的问题，已经有人讨论得不少，我们在此地不必多说。但为要解释张君的问题，我们得讲一讲这论战的结果。关于这次论战的言论，大体上我们可以分为两大部分。一部分是反对大众语的，反对大众语，就是认为中国的大众不需要另外的大众语文只要保持着原有的方块白话文就够了（其中也有少数简直主张用文言文的，但这只是极少数）；另一部分是大众语的赞成者，主张现在的白话还不能适应大众的需要，应该再改造一下。我们现在的分类，当然只是大体如此，严格地说起来并不算是精密的。例如还有一种人，表面上好像是拥护大众语，而实际上却在为白话文辩护，他们认为白话文已经够用，只要文章做得好，做得浅近，便算是大众语，白话文不能接近大众，只能怪做文章的人功夫不够，所以还是要拥护白话文。

但是，提倡大众语的中心问题，并不仅仅是要将文章做得浅，并不仅仅是要做一些文章去给大众看。中国人识字的根本太少。无论文章做得多么浅，要叫不识字的人看得懂，岂不是梦想。所以重要的问题不仅是做文章的问题，同时也是怎样减少文盲的问题。文盲存在一天，则无论你做得多么好的白话文，它仍然没有办法和大众发生关系。

怎样减少文盲呢？有的人以为这很简单。只要普及教育就好了。其实并不这样简单，凡是稍稍有点常识的人，都知道在现社会环境之下，要普及教育是根本谈不到。而且，尤其困难的，是中国的方块字实在太难学了。一事不做专门来学它，也得五六年

工夫才可以学得像样，要叫忙于生活的大众来学，那要多少年代呢？中国文字之所以不能大众化，文盲之所以特别多，方块字的存在实在是一个最大的原因。因此，在语文论战中，赞成大众语的人们差不多全部都主张中国文字须得要改造（自然也有少数例外）。它的目的，就是要创造一种新的文字，能适合大众的需要，使大众易学、易懂、易读、易写，大众语的中心问题是在大众自身方面而不是在我们少数会做文章的长衫先生方面。

不过，怎样改造中国方块字呢？对于这问题，在大众语的赞成者方面又发生了分裂。一部分人主张方块字根本要不得，“方块字与大众是势不两立的”，所以要打倒方块字，实行拉丁化。另一部分人的意见却来得温和，并不主张拉丁化，只提倡简笔字，方块字的本身还是要维持，不过要将笔画弄简单一点罢了。

这两部分意见谁是谁非，我们现在不是讨论大众语问题，所以暂且不必断定，好在各处讨论的文章已经不少，读者尽可以参考。不肯牺牲方块字，是否真可以做到使大众易学易懂，读者也不难自己判断。我们现在得要转入张君所提出的问题来讲了。

胡先生提倡写别字，它的目的，是要解决“怎样打倒方块字”的问题。他的文章告诉我们的，写别字只是打倒方块字的一种方法一种手段，用别字写文章，只是由方块字到拉丁化的一个过渡阶段。所以，提倡别字并不是最后的目的，只是为便于实行拉丁化才要这样做罢了。不论赞成他或反对他，我们都应该看清楚这一点。不看清楚这一点就难免发生可笑的误解。《徽州日报》上所说的：“别字不能提倡，别字一经提倡，会紊乱中国方块字的用法……”也正是陷入这种错误中。他们以为提倡别字的意义只是紊乱了中国方块字的用法，只是以打破中国文字原有的秩序，而不知道从这里可以过渡到一个新的秩序——即拉丁化。真的，如

果最初就不肯放弃方块字，那么别字也绝对不能提倡，一提倡，就弄出许多麻烦来，那又何苦呢？但如果立意要打倒方块字，那么先写别字也是一个很好的办法。因为中国字的字义主要地是以形体来辨别，而不是以声音来辨别，对于用惯了方块字的人，别字文章可以减少他太注重形态的习惯，使他渐渐习惯于用声音辨别意义的拉丁化文字。这理由，胡先生自己的文章及我们的“形式与内容”一文已讲得很多了。

并且我们还要指出，人们都只注意到胡先生在提倡写别字，其实胡先生不单只提倡写别字，还主张“词儿连写”，反对他的人没有注意这一点，也是发生误解的原因之一。词儿连写是拉丁化文字的一个特征，胡先生的主张词儿连写，更可以看出他的提倡别字并不只是以“紊乱中国方块字的用法”为满足，而是有更高的目的。因此，最后的问题还是拉丁化的问题，除非我们不主张拉丁化，倘若是主张的话，那么写别字和词儿连写，对于用惯了方块字的中国人不能不说是一个过渡办法。

认清楚写别字只是一种过渡办法，那么，误解就可以减少了。至于写别字是否会发生什么坏影响呢？这我们固然不能说没有。一种新创的主义要拿来实行，多少的流弊和错误是难免的。然而像《徽州日报》所说的那种程度，就未免是夸大其词了。把“张三气死了”写成“张三吃屎了”，这样凑巧的事情，除非是故意开玩笑，未必会真的有，欲退一步承认这一类的事情会有，也只能算是极少极少的少数，不至于妨害全体；还有，名词的意义，不单只要依靠名词的本身来辨别，而且要依靠说话时的情形及前后文来辨别。例如“味之素”和“未知数”，说起话来，这两个名词的声音是完全分不出两样的。但是平常说话的时候，决不会有谁将两个名词弄不清楚，如果有人在数学教室里听见“未知数”而误认为

“味之素”，恐怕人们还会把他当做疯子！英文里的 Well 一字，有“井”和“好”的两个意思，但写在文章里也便不会有人混淆不清，并且提倡写别字的最后目的既不在于写别字的文章，则到了一个更新的转变阶段时，别字的一切流弊也终于会被扬弃的。至于说：“在一篇文章里，写上许多别字，人家也看不懂是什么意思的”，这也未必，胡先生的那篇文字，也未必没有人懂。“太白”的读者写了许多别字信给胡愈之，胡愈之看了为什么“要摇头”，我们虽然不能完全知道，但可以断定决不会是由于不懂，而是由于有许多人太无理取闹了的缘故。

（原载《读书生活》第 1 卷第 4 期，1934 年 12 月 25 日；署名：奇。曾收入《知识的应用》）

火星中的生物

(1935.1)

天空中无数万的星宿里，最足以使我们地球上的人感到兴趣的，就是火星。这颗带红黄色的星宿，它的光辉并不很强，对于地上人类生活的关系，也并不像太阳月亮多么密切。倘不是注意天文的人，那么，连它所在的地方也不知道。虽然如此，如果谈起它来，又恐怕比谈太阳谈月亮还令人动听，令人关心。还并不为什么，就因为它的本身和地球有许多类似点。

几十年以前，地球上的天文学家就已注意到火星表面上的种种现象了。他们看见上面隐隐约约地似乎有冰雪、有植物。还有一条条的整齐的线纹，似乎是人工造成的运河。这线纹贯穿着整个火星的表面，如果真是运河的话，那就是一种太伟大的工程；以现在地球上的人类的能力来说，是做不到的。所以，如果火星上真有能造运河的人类则他们的智慧一定比地球上现在的人类更高，他们的科学程度一定比地球人类更进步，他们的无线电研究一定比地球人类更深刻。因此，他们一定能够发出一种无线电信，来与地球通消息。

据最近的新闻说，近来欧洲的无线电台，接到一种奇异的无线电信号，它发出的电波极长，是地球上人类所做不到的。很多人就相信这是由地球以外拍来，科学家史特兰氏更对新闻记者发表谈话，认为拍发者一定是火星。这事实，虽然还没有确实的证明，但要说完全不可能，也是不对的。

科学告诉我们，地球上的人类决不是无缘无故地凭空而来。现在的人类。完全是万万年以上的生物进化的结果。在百万年以前，我们的老祖宗不过是猿类的一种，他们的智慧和生活，都是很低级的。这一种幸运的猿类，经过了长年月的环境的磨练和自身的改造，才成了今日的人。倘若再回顾到更早的以前，例如三千万年以前吧，那时连猿类也没有，地球上的生物，只是更低级的爬虫，如鳄鱼、蜇蜴、蛇一类的东西。总之，时间愈推得早，则地球上的生物也愈更低级，一直到最早的一个时候，生物的形状就低到和无生物几乎没有分别，只是一粒粒的蛋白质。而有比这更早的时候，则连蛋白质也没有了。

这样，地球在最初是连蛋白质也没有，接着才发生了蛋白质的生命，渐渐又才进化而为高等的生物。地球上所以会发生生物，并且进化到人类这种高等的阶段，是由于地球本身有这种适宜的条件。如果火星上也有这种适宜的条件，那我们怎能说它不会发生生物呢？倘若生物是神仙造的，那我们也还可以说神仙特别看中了地球，所以才赐给地球一些人类。但我们现在是不相信有神仙这东西的了，因为科学已证明生物是由进化而来的。

所以，只要火星上的一切条件和地球差不多，我们就不能完全反对火星上有生物，只要火星上的环境状态适宜于生物的进化，我们便不能完全反对上面有人类。但据现在天文学上所观察的情形看起来，这些条件火星都具备了的。

我们知道，地球和火星，都是太阳系里的行星。在太阳系里，太阳是一个老大哥，他独自生在中心，许多的行星都围绕着他旋转。这些行星，最大的我们知道了 9 个：最接近太阳的是水星，其次是金星，以下便是地球、火星、木星、土星、天王星、海王星、冥王星等，一个比一个离太阳更远。由这一个秩序单上一看，马

上就知道火星离太阳的距离，比地球更远一点，比木星却更近。这九个姊妹行星，一方面绕着太阳转（这叫做公转），一方面自己的身子也打着团团转（这叫做自转）。地球每自转一次，需要 24 小时的工夫，这就是一昼夜。地球公转一次，大约要 365 日的时候，这就是一年。火星自转一次，要费 28 小时，所以火星的一昼夜比地球更长四个钟头。火星的公转，要费到 700 日以上，因此火星上的一年，差不多等于地球上的两年。这样看起来，火星上的四季和昼夜，虽然比地球长一点，但还不能算是太长。

生物的存在，第一个条件是要有适当的气候。天气不可太热，也不可太冷。水星金星都因为离太阳太近，气候太热，所以不会有生物。木星，土星等等离太阳又太远，太冷，而且太阳光又极微弱，所以也难有生物的存在。只有火星，虽然离太阳比地球远，所以气候也更冷一点。但不会太冷。据天文家的观测，火星的空气里，包含着很多水蒸气，而水蒸气的存在，就是不冷的明证。这种气候，是适于生物生存的。

生物生存的第二个条件，是要有一定的氧气供给。我们时时刻刻在呼吸，就是要吸取空气中的氧气。火星的体积还不到地球的一半，它表面上的空气很稀薄，只及得地球上的八分之三，里面所包含的氧气，当然也不及地球上这样多，但要维持生物的生存，是不成问题的。因为生物能够适应环境，水中的氧气极少，鱼类还是能够繁殖。所以氧气不怕多少，只要有，便可以供给生物的呼吸。

火星上具备着这两种条件，所以现在的天文学家，没有一个人敢说它上面绝对没有生物的。从望远镜上观测的结果，火星上的许多地方，尤其是称为运河的那一带，在春夏季就变为深绿色，在秋冬天则成为褐色。这种现象，只有一个解释：即承认火星上

有植物，这些植物在春夏季繁茂起来，因此才有绿色的出现。这一点差不多是毫无疑义的了。所以，在火星上，植物是一定有的，因为有植物，动物也会有的。

成问题的只是高等动物。火星上的动物，能够比人类更聪明更有能力吗？这倒是很难确实地证明的事，而现在天文学家们争执不决的也就是这一点。主张有高等生物的人，他们惟一的证据就是那运河。因为运河常常整齐，不是人工，决不会造成那样子。在火星上，不像地球这样有广大的海洋，那里缺少的是水。为了水的供给要开这么一些运河是可能的。火星上的水，大半是在南北极，但冬季都全然结冰，显出光亮的白色，天文学家称为极冠。极冠到春夏天便渐渐溶解，流进运河流里去，运河两旁的树木得到了水的灌溉，便繁茂起来。这一切，对于火星上的现象，是最适当不过的说明，除非不承认望远镜中所见的线纹是真的，否则只有用运河的理由来说明。但那运河如果真是人造的运河，那是多么大的工程？我们在地球上开过苏伊士运河和巴拿马运河，中国也有一条运河，但这些运河是非常短小，已经牺牲是多少人的生命和精力，险些儿没有成功。要叫现在的人开一条运河从北极到印度洋，那是万万做不到的。而火星中的多少运河，却都是贯穿着南北极的工程，如果他们的智慧不是超过地球人数倍之上，哪里能做到这一步呢？这理由，使许多天文学家都相信火星中一定有智慧超越的生物。

目前天文学者对于火星的这种知识，就仅只是揣测，并没有确实地证明。倘若最近新闻上所传的电信的事，果然能够证明是由火星发来，那么，我们的知识就可以由揣测的地步进而成为事实了。但现在还只是新闻上的一个消息，所以我们也没有更多的话可以说。不过我们还要问一点：天文学者或科学者想像中的火

星人类是怎样的？

科学家描写这种理想中的生物，几乎全是用生理学的眼光来说明他们的智慧。他们说：这种超越的智慧，一定需要很大的脑髓，所以火星人的头一定是很大，而四肢身体一定比较地细小。火星人具有这种大的头脑，所以很快地进步，很快地有了科学，据说，在我们地球人类还在用石器的野蛮时代，他们已经知道用无线电了。

这种想象，不能说是完全合理。智慧必须有相当大的脑髓才能产生这固然是不可否认的事实。人类的头脑比一切动物大，就是这一明证，但人类的生活与动物的生活不同，动物的生活，完全靠他的器官，虎豹靠爪牙，牛羊靠角和蹄。动物的能力，完全由他的器官来决定，器官进步，能力也就进步。但人类的生活却不完全靠器官而是靠他的社会组织。人类的能力的增进，也不是由改变他们的器官而得到的，社会组织进步，人类的能力才会进步。一万年前的人类和现在的人类比较起来，在器官方面不见得有什么不同，在脑量方面也决不会有什么大小；但那时的人类只能用石器，只能过野蛮的生活，而现在的人呢？却有了惊人的科学，智慧方面显然已经大大地超越了前人，这新的智慧的来源，可以说就是这进步的社会组织。根据这一点来说，如果火星上真有超越的生物的话，那么，他们的超越，也决不会完全是在超越的头壳上，而一定也有超越的社会组织。

在这里，我想起了两部有名的关于火星的空想小说。可惜中国都没有翻译。一部是英国的威尔士做的。他把火星人当做生理上的超人来描写，与现在许多天文学家的想象是一致的，另一部是苏联的社会科学者蒲格达诺夫写的。在他的笔下，火星人并不是生理上的超人，而是社会的超人，他们的智力并不见得比地球

上的人类更高，但他们有新的社会组织，由这新的社会组织里，发挥出新的智慧的力量，成就了许多伟大的建设。这两部小说，比较起来，我想认为前一部只足以将人们的好奇挑动一下，而后一部则很有科学的价值。因为，社会的进步能使人类智慧进步，这事是在地球上也有例子的。例如，在十年以前，世界上的人谁也不敢说我们能在北冰洋开一条行船的航路，而现在不是成功了么？天气的寒暖以前没有人能根本改变的，现在不是有人企图将北令海峡填塞，以阻住寒流南下，而使寒流的西伯利亚变成温带么？这些伟大的企图，与火星的运河工程已经是非常相近了。为什么它能实现呢？答案就是这样的：并不因为地球上有了生理上的超人，而是因为有了社会组织上的新人。

（原载《读书生活》第1卷第5期，1935年1月16日；署名：李崇基）

孔子也莫名其妙的事

(1935.1)

我现在想谈的是一个很古的问题，这问题从民间流传下来，没有人能解答，就是我，也想过了好多年，问过许多人。最后还是科学知识给简单地答复了。

这问题包藏在一个传说里，是与孔子有关的。据说有一个时候，他老先生遇见两个孩子，在讨论太阳什么时候离地最近，结果是争吵起来。因为讨论的结果，两个人的主张全然相反，而各人又都有充分的理由。一个主张太阳在早晚离地最近，理由是太阳的面积在早晚最大，而中午看起来却很小，小，可以证明它离得远。但另一个又说中午最近，因为中午的太阳最热，热，就证明它一定很近。这一场争吵，终于没有结果；不但两个孩子谁也没有把谁说服，就是孔子也弄得莫名其妙。

在我们两千多年的封建社会史里，孔子的智慧，已被认做人智的极顶，孔子尚且莫名其妙，那别人更没有解答的能力了。这传说仿佛在暗示说这问题是永远无法解答的。但是，在纯粹封建社会的基础上，孔子的智慧固然已是最高的智慧。而在今日，我们却又有了更多的知识。太阳远近的问题，从前是绝望的，现在由自然科学来说明，却并不难参透它的秘密。

用现在的天文学知识来判决，胜利应该归给那主张中午最近的孩子。太阳离地球平均 9300 万英里，在中午的时候，它直射在地球上，它的距离也就大约是 9300 万英里，而在早晚却从斜处射

来，距离就总要多一点。但要赞同第二个小孩的主张，就不能不附带着反驳第一个小孩的理由。既然早晚的太阳较远，照理应该小一点，至少也得要与中午的太阳差不多相等，为什么看起来反而会大了呢？重要的就是这一个问题。

为要解答这问题，首先我们得找一副望远镜，准备用它来观察太阳。因为太阳刺眼睛，少不得还要再找一块黑色玻璃遮在望远镜头上，才容易窥看。倘若眼力不好，遮上黑玻璃还觉得不济事时，不妨等到月亮圆的时候，用月亮来代替太阳，也一样的有效；因为月亮也和太阳一样，在初升和降落的时候，看起来会比当天的时候大得多。准备好了，就可以进行观察。于是我们很快地就得到一个可惊的发现：原来望远镜中所看见的现象，和肉眼所见的完全不同；不论早晚或中午，望远镜里的太阳总是一样大。

望远镜里所见的是真实情形。早晚的太阳虽然比中午远一点，但所增加是很有限的。地球的直径还不到一万英里，太阳从斜面射来时，增加了的距离不会比地球直径更长，与全部距离 9300 万英里比较起来，还没有增加了一万分之一。马虎一点，就说全无增加，也不妨事的。因为这样微小的差别，要精密天文器械才测量得出来，普通望远镜决发觉不到那么微细的地方，所以，我们在望远镜里看起来是一样大小，并没有什么奇怪。

但为什么肉眼所见的情形会完全不同呢？我们可以断定是由于错觉。现在就要解释，何以有这错觉。

第一，我们对于整个天空先就有了一种错觉。由肉眼看来，地平线附近的天空，总觉得比天顶上的天空要离得远一点。这在心理学上，是用眼球的筋肉运动状态来说明的。地面上有树木房屋等种种物体，这些物体吸引着我们的注意，使我们的眼球感到牵引，觉得要将视线从自己身边移到地平线上，眼球筋肉比较地劳

累，于是就感到那儿的天空较远。天顶上却不同，一望上去，决没有什么滞碍的物体，眼球的运动很舒适，就觉得天空的近。因为觉得地平线上的天空远，也就觉得那儿的太阳远，因为天顶上的天空近，所以那儿的太阳也看起来很近，这种现象，只要稍稍注意的人，都能知道的。

其次，再研究一下物体与眼睛的关系。一件物体映入眼睛里来，对于眼睛常形成一定的“视角”，所谓视角，就是假设从物体的顶点和脚点各引一条线到眼睛上，其中间所成的角度。同一样东西，放近了，视角便加大，离远了，视角便缩小。同时，大的东西，如果隔得远，它的视角也许会比近处的小东西来得更小。例如一只手掌，不过五寸，一个人，也许长到五尺，倘若这十倍长的人站在二丈以外的远处，那我们就可在离一尺的地方用一只小小的手掌将那人全部遮着，使眼睛完全看不见他。这就因为一尺以内的手掌，它的视角比二丈以外的人来得大的缘故。但现在我们就发现眼睛的一个特性：手掌虽然能够遮了人，眼睛却不会误认手掌比人大。这是一种很重要辨别能力。一件大的东西，只要我们知道它离得远，即使视角很小，我们仍能辨别出它的大。反之，我们觉得近的东西，即使视角很大，也能辨别其小。这能力，对于我们的生活是很重要的。它能指示我们日常事物真实的大小，没有它，我们会把摩天楼看成玩具，岂不要到处碰钉子？但我们要晓得，这辨别能力只在日常在小事物里才有效果，应用到广大的天空上去，结果便完全相反了。数量的增大会引起性质的突变，在地上可以认识真理的这同样的眼睛，在天空中却使我们发生错觉。

早晚的太阳和中午的太阳，与地球的距离是相差无几的。视角也几乎完全是一样。因此在望远镜中看起来是一样大小，但肉

眼的辨别力却来捣乱。它说：天顶上的太阳，是比较近的，所以视角虽然与地平线上的一样，而面积却应该小一点。反之，地平线上的太阳比较远，所以应该是大的。我们的脑髓素来只知道听从肉眼的判别，所以就真觉得两处的太阳大不相同了。

在封建的社会里，人类对于自然界的知识完全依赖着表面现象的观察，因此被自己的眼睛骗了几千年，无法解答那传说里的疑问。遇到了科学，疑团是这样轻便地就消失了；倘若有人不相信，还可以做一个更进一步的实验。用一块乳色的玻璃，或较薄的磁片，离眼睛六七寸的地方遮着太阳，太阳的红红的圆形就映在这块玻璃上。这时眼睛就会说，现在太阳更近了，所以它的视角虽然和天上一样，它本身却应该更小一点。细细一看时，果然这玻璃上的太阳还不到一颗黄豆大！

（原载《太白》第1卷第9期，1935年1月20日；曾收入《中国科学小品选》）

火　箭

(1935.1)

记得几年前新闻界有一个消息，说美国有一位科学家制造了一种巨大的飞箭，要将它射到月球里去。这事成功了，还要再造更大的，将人也装载着射去，这样，人类就可以离开地球，到其他的星球中去旅行。而火星里也可以由我们人类亲自去观光一下，看看那里到底有没有我们疑惑已久的高等生物。

不消说，这消息很轰动了一时。所指的美国科学家，虽然已记不清，但大概就是克拉克大学的教授戈达德博士，他是美国研究火箭的第一人。所谓的飞箭也就是现在要讲的火箭。可惜，上面的新闻只是一个新闻，射箭到月球的事并没有实现。旅行月球的理想更只是理想。虽然戈达德博士确实也发表过这种理想，但以现在的情形来说，几乎可以算是梦想！

科学的进步是不可限量的，要说旅行月球的事永远没有实现的希望，也不见得完全合理。几百年以后，也许能够做到这一步罢？但现在做不到。一方面是因为火箭的制造技术还差得远，一方面也因为这是天空中的事，目前人类社会的矛盾，使人类为着地上的生活还忙得不可开交，更没有充分的余暇来顾到那么远的天空上的事。所以，如果我们要将火箭的话继续谈下去，也只有就地上的事情来说，不然便没有话讲了。

先得解释一下：火箭的本身究竟是什么？一看见这名字，读者就能够想到，这是一种战争用的武器，尤其会想到《三国演

义》上孔明赤壁破曹的故事。因为那次的战争据说就是利用火箭作进攻武器的。但那种火箭，不过是在平常用的箭头上涂上燃烧药剂，点着了火，射到敌人的船上去，并没有多少特点。这样的火箭，不要说不能射到月球里去，就是比一比现在的枪炮也差得很远。我们所要说的火箭，是比枪炮更厉害的东西，旅行月球的事虽然谈不上，在地球上，却有横渡大西洋，从欧洲飞到美洲去的可能，这是枪炮和弓箭所万万做不到的事。但说到它的原理，也很简单，不过和我们过年过节常常看见的花火一样罢了。这就是说火箭这东西，也不外就是一个圆筒里面填塞着像花火中的火药一类的燃料，在这圆筒的一端开着一个孔，里面的燃料爆发时，就从孔中猛烈地喷出气体，借着气体喷射的反动力，圆筒就飞射出去，这样就成功了。

这样的火箭，比较枪炮和弓箭有什么不同呢？枪炮的子弹或箭，只在射出的一刹那得到了一种强烈的推动力，在飞行中便不再有任何力量推动它了；所以，刚射出的时候速度很快，以后就渐渐地缓慢，终于停止进行。而火箭则不然，就是在飞行中，燃料还是继续地喷出，继续推动着它，所以它的速度是愈远愈快，能够射到很远很远的地方。

但说起来似乎轻便，实际上却有很多问题。每个火箭内的推动力就是燃料，燃料是有限的，燃料爆发完了火箭的飞行还是要终止，所以火箭也不能永远不断地飞行。还有更困难的问题就是燃料的爆发不肯轻易受人支配。例如普通的火药，你要它在长时间内慢慢地爆发是不行的，它的爆发能继续到 15 秒钟或 20 秒就算破天荒的纪录了，而要想调节它的爆发数量更是梦想。所以普通花火中所用的火药，用在短时期飞行的小火箭上可以，要达到横渡大西洋的理想，却不可能。大一点的火箭，通常都认为用汽

油和液体氧气最适宜，汽油遇到氧气便发生爆发，现在的汽车就是利用这种爆发力来推动的，所以在调节和支配方面并不发生问题。不过又有了一个新的困难：液体氧气最怕的是受热，它在冰点下182度就要沸腾，在常温的地方，只能用压力很大的钢铁罐子装着它，有时还免不了爆裂。要把它装在温度很高的空气里，不是很困难吗？

有这许多的困难，所以火箭在目前的成绩，还没有达到理想的一小部分。但多少的成功是有了。例如在去年6月，奥国的火箭研究家施密德尔氏，就制成了一种输送邮件用的火箭，能够将300封信输送到六七里以外的地方去。距离虽然很短，但因为能够做得很准确，这倒是全世界第一次的创造。而且接着德国也就制成了一种更大的火箭，可以输送1200封信件，由这一点推测起来，以后的进步，实在不能限量。

但这成功了的，都是用火药作推动力的小火箭而已，大型的火箭，恐怕还要等些时日吧，然也似乎不必等得很久了，现在已经就看见了头绪。大型火箭的研究以德国为主。德国最近成功了一种推进机，就是用汽油和液体氧气的。它能够使7公斤重的火箭每分钟飞行80公里，并且很容易作长时间的飞行。目下柏林的火箭飞行场将这机器扩大制造成一种更大的火箭，能够推动着90公斤的重量上升90公里，虽然还说不上是很大，但也不可以轻视了。

因为火箭在这一年来突然有了这一点成功，是要算作破天荒的大进步的，只要把过去研究火箭的历史拿来比较就可以知道了。火箭最初被人运用（不是指孔明的那种火箭），是远在一百多年以前的事。1805年以前，英国已经有发明家开始将它用作战争的武器，所以它的历史几乎可以说是和枪炮同样久远，然而一百多年

以来，枪炮是大大地进步，大大的供人采用了，而火箭仍迟迟地没有方法实用，这样迟迟地难于成功的东西，在这一两年内忽然有了成绩，不是很惊人的事么？

进步的原因，最主要的还是因为各国对于火箭的研究，在这一两年来特别地热心起来。德国奥国不用说，在美国，有纽约的天体旅行协会，起来作研究的后援，哥达德博士更得到了一笔35万元的捐款，在罗斯威尔市设立了专门的研究所，作大规模的研究。在法国，每年都有一万法郎的悬赏金提出。作为研究的鼓励。其他英国意国，都开始特别注意起来。在这种突然高涨了的研究空气之下，产生了那么样的一些成绩，当然是无足怪的。不过我们要问的是，为什么研究的热烈空气突然会高涨起来？这问题，一句话就可以解答：“因为火箭可以成为有力的战争武器。”现在的世界是一天一天的接近战争了。帝国主义国家都在拚命地备战，拚命地准备着为掠夺而战。备战的最大工作是扩张军备，充实武力，于是杀人武器的研究就紧张起来；不怕新奇，只怕不够。死光，死音都有人想到了。火箭还能幸免吗？倘若火箭有一天真做到横渡大西洋的地步，那就可以从德国的柏林装满了破坏的药物，直接放射到美国的纽约去。几万里以外的敌人也有方法去攻打，不必仅仅借重枪炮了。这样富于威力的武器，好战的帝国主义政府谁不羡慕？火箭的研究热所以突然高涨，不就是因为这种缘故吗？

但在表面上，火箭的研究似乎也并不在于战争。德奥的试验是用来搭载邮件，这我们已经说过了。德国现在正在计划中的横渡大西洋的大火箭，说是两小时内就可以从柏林飞到纽约，里面还可以乘两个人，所以也并不能与炮弹同视。但现在的国家，谁肯老实地说“我是在备战”呢？英、美、日三国不是还装腔作势地要开海军军缩会议么？如果有人相信他们真会裁减军备那才是

大傻子！由此类推，我们就可以了解用火箭载信的试验是什么意义？同时我还想起了另外的一件事，近两年来各国都在努力试验飞机的长途飞行，英国从英伦三岛一直飞到澳洲，意大利整队的飞机横渡了大西洋，日本在去年也曾一直从东京和京都飞到中国的北平，其中所含蓄着的意义，恐怕我们还有多数的人睡在鼓里！

（原载《读书生活》第1卷第6期，1935年1月25日；署名：李崇基。曾收入《中国科学小品选》）

数学公理的来源

——答文成宜君

(1935.1)

读书指导先生：

我这个笨小孩，打着算盘合一下，和数学交好已有了半打数的年纪；但是数学这东西，它为什么一个人加二个人便是三个人了，我到现在还没有弄个明白。

有人说："数学是演绎的科学，一人加二人等于三人，就是根据了 1+2=3 的公式演绎推求出来的，同时也可以知道一头牛加二头牛是三头牛；一只狗加二只狗是三只狗；一本书加二本书是三本书；一张纸加二张纸是三张纸；一斤花生加二斤花生是三斤花生；一尺洋布加二尺洋布也是三尺洋布；一个××加上二个××就是三个××。"

不过要追问的是：1+2=3 这公式若不是天上掉下来的，他是怎样会降生的呢？

要说他是最先用归纳法归成了的这公式吧，一定要罗列许多的事实，然后考察其一般的通性、才能由这一堆的事实中间归纳出一个抽象的观念来。——也就是说：一头加二头等于三头；一只加二只等于三只；一本加二本等于三本；一张加二张等于三张；一斤加二斤等于三斤；一尺加二尺等于三尺；一时加二时等于三时；一天加二天等于三天……一×

加二×等于三×。……所以根据以上的许多事实，抛去其名数或单位，提出一般的共同点来，就可得出一个抽象的观念 1＋2＝3 这件事，因之一群学数学的人就拜了 1＋2＝3 作公式，进而去武断一切，认为一切都应遵循这公式。但是天上的云彩、一朵和二朵加在一块是否是三朵云呢？地上的坑水，一坑水和二坑水混在一块儿又是否是三坑水呢？假使你要不抹煞去铁的事实，或者瞎了眼睛，叫你抛去他们的名数或单位，提出一般的共同点来，得出一个抽象的观念，难道说这是 1＋2＝3 吗？若要你碰到的事实尽都是和我所举的云彩和坑水一样的现象，那么一加二岂不等于一或 X 了吗？这么想来，可说一加二不准定是三了，那么一加二等于什么这问题究竟应怎样解答呢！

同学王君说："科学方法，贵乎实验，一事一理必经实验证实后，方可谓真。譬如演代数学，凡有二根以上者，必经代入验算。其适合题意者留之，不合题意者弃之，一加二等三是问题，亦应代入验算，视其是否适合题意以定弃留，若一合题意则一，不合题意则三可也。"不过一加二是否会在直线方程式中产生二元或多元呢？就是算他有二个以上的元子吧！但是验算起来也太麻烦死人了！算学要果真就是这样麻烦的一种学科，恐怕也不成其为算学了。再退一步说：代数学尚有判别式可以确定根数的性质，省得愚笨的读者跑到牛角尖里去。这种日常时见的一×加二×等于三×的算题，为减低他的麻烦的程度讲，起码也要有个判别式，惟判别式目下尚没有见到。请问高明的读书指导先生可告诉我一个判别方法吗？若要代我解明一加二究竟应等什么这问题，那更是我不胜欢欣的了。

安好！　　　　文成宜上

数学这门科学从来都认为是演释的学问。因为它是用许多初步的公理做基础，而又由这些公理来推断一切的。关于这些公理，一般研究数学的人多半都把它当做“自明之理”，所谓自明之理，就是人人都明白，用不着证明的道理。而 1+2=3 的公式也可以算是一种“自明之理”。

现在文君要问的就是这些自明之理是从何而来?关于这问题，数学上通常是不管的，数学家只知道有这么一些公理，并且认为这些公理是用不着证明就可以作为数学的基础，至于它从何而来，数学家却管不着。因为最初步的公理，差不多都是与常识没有分别的东西。一加二等于三，“两点间直线最短”的几何公理等，都是与日常每一个人所熟知的事实一致的，这些公理，并不像物理化学中的许多定律一样，要经过专门的研究和特别的方法才能求到，既然不必用特别的方法就可以得到，所以在科学上也就不成为问题，而数学家也不管它是从何而来了。

然而就没有问题了么？当然有的，不能因为数学家不管，我们也就不加以解答。不过单单的科学是解释不了的，应该将哲学的理论应用进去，我们才能够解答。

公理，这一种“自明之理”是从何而来呢？哲学家的解答也有种种，也有可靠与不可靠的分别。譬如有许多观念论的哲学家就说：“公理是人类的智慧里生来就有着的，因为生来就有的，所以用不着证明，而人人都能明白。”这种见解，未免把人类的智慧说得太神秘，好像人类一生下地来头脑里就装好了许多公理的样子。并且也太随便了，如果有人追问：“既然只是人类头脑里的东西，为什么应用到外界的事物上也能适合?”便不能作合理的答复。

因此，这种见解是陈腐而不可靠的。

可靠的正当的解答，应该是说："公理是由人类的生活事实中抽引出来的。"既然是由事实中抽出来，那当然如文君所说的一样，是经过归纳法的方式，由许许多多的事实中，抽出它们一般的共通点，才归结成一种可以普遍应用的公式。不过，数学上的公理，如 1＋2＝3，两点间直线最短等等，它们所根据的事实，都是日常生活中很普遍而且很显而易见的事实。例如一只狗加二只狗等，都是每时每刻很容易碰到的现象。要由这些显而易见的事实中抽出公式，是不必经过特别专门的研究，每个人在日常生活中无意间已经做到了。这些公理虽然是经过归纳法的方式得来，但并不是谁有意地研究得来的。观念论者不明白这一点，所以错认为公理是天生在人的头脑里！

但在归纳法中，还包含着一种最主要的方法，就是分析。归纳法中若没有分析，是一点效果也没有的。例如这里虽列着许多事实：一头加二头，一只加二只等等，……那么，应用归纳法的时候，必须从这"头"、"只"等等事实中分抽出共通的不名数"一"、"二"等来，然后才能归纳成共通的公式"一加二等于三"。人的分析能力，不但要从各种个别的事实中分出共通的东西来，并且要将各种的事实分成许多类别，例如一头加二头，一只加二只等与云彩的一块加二块在类别上是不同的。因为头和只等加起来不会混而为一，而云彩则不论十块相加，都会混成一块。(但这只是指云彩在运动的状态中而言，若把每一块云彩都当做固定不动的看，那这是一块加二块等于三块。和一头加二头等是同类）人的分析能力就能将一头和两头等固定状态中的事实和运动状态的云彩分别开来。因此能够归纳成一加二等于三的公式，这并没有什么不可解的地方。

也就因为这样，我们可以指出科学上的每一种公理，法则等，虽然比较一头二头等个别的事物更能代表一种普遍的真理，但这真理都是在比较静止的状态上来反映世界上的事物的。因此也就只能是一部分的真理，要想找到一种完全无缺，任何场合都可以应用的公理是不可能的。世界上的事物是千变万化，事物根本就不是固定的东西，而公理和法则等则是比较固定的、静止的。用固定的法则来反映千变万化的事物，当只能表现出一部分和一段落，所以，单单用一加二等于三的公式，就要想连云彩的运动也包含进去，是不可能，而且也不是合理的要求。如果我们不了解公理的这一种有限性和不完全性，而希望它能够应用无穷，他们也许终于会对 1+2=3 失望，以为它完全不是真理，那就不对了。因为这公式同时是真理，而同时也是不完全的东西。

（原载《读书生活》第 1 卷第 6 期，1935 年 1 月 25 日；曾收入《知识的应用》）

《人——机械》

(1935.1)

这本书，把人类当做一种机械来研究。它是140年以前法国唯物论者代表著作，一出版的时候，就惊动了当时社会上的人们。著者是一个医生，他用他的渊博的自然科学知识，证明人类的身体只是一个物质的集团，什么灵魂、精神，都是不能存在的。当时社会上一般迷信上帝和灵魂的宗教家旧势力等，都把著者恨入骨髓！

因为这书是100年前的著作，在现在我们看起来，自然是嫌旧了一点，而且那时的自然科学知识也是很幼稚的，比不得现在。所以，这本书在现在的价值和意义，并不是那些不成熟自然科学的知识，而是它的唯物论的全部理论。如果我们有心去看一看它的话，那么我们要特别注意的地方就是：它怎样从自然科学的知识里找到了唯物论的根据，怎样由这些根据上建筑起全部的理论，又怎样用这理论去和旧势力旧思想斗争，同时，更要注意它有一些什么不够的地方，应该批判和改进的地方。

《人——机械》不仅仅把人类当做固定不变的机械来研究，并且还有着很多的进化论的思想，说明人类怎样由低级的动物进化而来。普通我们总以为进化论是达尔文首创的，其实在达尔文以前已经有人在研究了。例如这本书，就是在达尔文的50年以前就出版了的。

如果要说它的缺点，自然也有的。最重要的，就是对于人类

的研究，它只看到了肉体方面，它把人看做一种普通的动物，就像研究普通动物一样的，只研究到人类的肉体的构造；又因为只研究肉体的构造，所以结果才把人看做一种机械，以为人类和普通的机械并没有根本的不同，只不过比较复杂而已。

这不单只是本书著者一个人的错误，也是法国18世纪一切的唯物论者所共有的错误，因为，人类虽然也是动物，但和普通的动物有很大的不同。人类是社会的动物，他们的生活是脱离不了社会的。所以，研究人类的时候，主要地还是要从社会方面找说明。人的根本性质不是由生理方面决定的，社会的物质条件才是决定人类性质的最根本的原因，这一点，是一切法国的唯物论者都看不到的。

总之，这本书算是有价值的古典名著，如果读者有工夫看的话，我可以推荐一下，并且希望依照上面所说的几点来批判地读它。倘若生活太忙，那么我不敢劝读者将宝贵的光阴花费在这类古董堆里，还是尽可能地去把现实问题弄清楚一点的好！

（编者附注：《人——机械》，拉梅特利著，任白戈译，辛恳书店出版）

（原载《读书生活》第1卷第6期，1935年1月25日；署名：崇。曾收入《实践与理论》）

由爬虫说到人类

(1935.2)

看过《金刚》这部电影的人，总深深地记得那可怕的怪兽。怪兽当然不是真的，有常识的人，绝不会被电影的魔术骗得相信。但这只是就今日的世界而言，若回到三千万年以前去，那么，地球上确曾有过一个时代是这类怪兽的天下。猩猩王金刚虽然没有，但那颈脖像蛇一样长的恐龙，那脊棱长着许多山一样尖角的雷龙，确横行过一时代。

生物学把这些怪物归入爬虫类。它们的躯体很大，力量很强，又有坚硬的甲壳。在它们横行的时代，别的动物都不能和它们对抗，不是被消灭，就是躲藏起来，过偷偷摸摸的生活。

但后来大爬虫竟完全消灭了，一世之雄的大怪物，竟一个也不剩地死尽。这实在是生物学上的一个大问题。依进化论来说，生物为生存而竞争，只有适于生存的强者才能保全它的种族。绝大的爬虫，在生存竞争中是再适宜没有了，为什么倒会消灭呢？一些生物学家发现了生物界中的矛盾，原来：生物躯体上的优点，同时也就是它的弱点，这优点愈发展，则弱点也愈增大。爬虫的大躯体，坚硬的甲壳，强的力，是它们征服世界的利器，同时也就成了它们自身的累赘，这些大东西需要充分的营养，而世界被它们征服后，供给营养的别种生物都死的死，躲的躲，骤然减少下去，并且，它们又用这些利器自相残杀，并且，太坚硬的甲壳，又妨害了体温和血流的调节，在寒冷的天气中不容易生存。这矛盾

发展到了极端，终于使大爬虫的种族没落，让新的动物开始活跃起来。

有些生物学者，由大爬虫的“前车之鉴”，就顾虑人类的前途，人类是现在世界上的优胜者，将来会不会像爬虫一样地没落呢？有些人认为恐怕会的。人类的优点就是智慧，用了智慧，人类制造工具，建立科学，借此征服了世界。既征服了世界之后，同样的智慧又成为人类自相残杀的工具，这样一直杀下去，人类势必就完全消灭，一个也不留在世界上。

这一种很悲观的论调，在日本生物学家丘浅次郎的著作中是非常浓厚的，他的学说，使他成了悲观主义的代表者。在他的眼里，今日的人类，正如昨日的爬虫，注定了消灭的命运。

这种论调，多少是有点真理的。在人类中间，确然往来着许多大爬虫，有巨大的躯体，强大的力量，坚厚的甲壳，但躯体太大，使他们难于营养，甲壳太重，成了他们的拖累，而他们相互间又有斗争……种种的矛盾，逼着他们走向没落的道路。一切的情形，都和大爬虫有点相似。不过，这只能说是少数的一部分人类，并非丘浅次郎眼中的全部人类。人类有智慧，能制造工具，能生产，能有意识地改变自然。但工具的生产，使人类不能保持种族的均一，而发生种种的类别，就像用角的牛，不同于用爪牙的虎豹一样，用锄头挖田的农夫和用机器生产的工业家是不同的。工具的生产，在几千年的历史中，使一部分人类渐渐成了大爬虫，他们借此征服世界，支配全人类经济，同时也就构成了伟大的躯体，太重的甲壳，压得他们气不能喘，汗不能出，血不能通，全身的新陈代谢作用都迟滞不灵。供给营养的世界市场也渐渐狭窄了，而怪物们又要自相残杀，于是就有了恐慌，有了战争……。但这是经济学和社会科学上的问题，懂得这两门学问的人才能充分

了解的，像丘浅次郎一样地用生物学的公式硬套，是无济于事的。

（原载《太白》第1卷第10期，1935年2月5日；曾收入《中国科学小品选》）

从新哲学所见的人生观

(1935.2)

一、人生观的主观性

提到人生观的问题不能不使我们想起十年前科学与人生观的大论战。论战的导火线是被称为玄学派的张君劢先生的一篇演讲。他在那里宣言了人生观与科学的势不两立。其最大的根据，就因为“人生观之中心点是‘我’”。

以“我”为根据，于是张先生推论到人生观是“主观”的，“起于直观的”、“综合的”、“自由意志的”。这，据张先生说：是恰恰与科学相反，因为科学是“客观的，为论理方法所支配的”，“从分析下手的”,“为因果律所支配的”①,科学的这一连串的特点都和人生观完全背驰，故人生观不能不与科学两立。

我们并不要向那次论争中深入。现在提出这些来，是因为它是人生观问题的中心，换言之，关于人生观问题的任何争论，在理论上可以都说是以它的主观性和自由意志为中心点的。就以那次论战来说，其社会的根据固然代表着进步的民主思想与复古的倾向的对立，而在论理形式的表现上，仍不外是主观与客观，自由意志与因果律之争；争执者的一方抬高了主观性与自由意志而贬低了科学的价值，另一方面，为拥护科学，不得不高举起客观

① 引号内字句见《科学与人生观》一书的《人生观》一文——编者。

的因果律的旗帜。

主观性与自由意志之成为人生观的中心问题,并不是偶然。人生观的本身,本来具有着主观性的要素,它的对象是人类自己的生活,而人生观就是人类对于自己的生活的认识、评价,以至于理想和要求。人类的生活和自然的现象又是不同的,石头的落下,海水的蒸发,光的传射,电的中和……这一切自然的现象,无不是在一定的法则之下的盲目的运动,而人类的活动则是有着它的特有的目的性,每个人在这社会人生的机构中都抱着他自己的欲望和意志、思想和感情,每个人对于自己的行为,在一定的范围内都有着选择的能力,虽然这选择的能力并没有绝对的自由,街头的乞儿决不会走进跳舞厅,但在客观条件容许的一定的限度内,人是依着他自己的决断去行动的,这对于他的主观,就给予了一定的能动性,而显现出意志自由的外观。只要我们不否认人类生活的这种特点,我们也不能反对以人类生活为对象的人生观,它的内容与自然科学当然不同,因为自然科学所处理的是机械的盲目的运动,而机械的因果的法则决不能说明人类的带有能动性的主观。

张君劢先生抓着这点不同,想使人生观和整个的科学绝缘。这不仅因为着了玄学鬼(就是形而上学)的附身,也因为人类生活本身的这一面,确然有容易使人着迷的地方。人生观是人类对于自己生活的见解和认识,人类的行为,在一定的限度内,既然是依着他的意志和愿望而行动,则对于生活的见解和认识也当然表现了他自己的理想和希求。这就是人生观的本身的主观性的要素。这主观性的要素不是自然科学可以说明的,然而张先生以为自然科学就是科学的全部,所以又以为整个的科学也不能说明,于是玄学鬼乘机而入,将意志大大地抬高了,使人生观成为绝对自由,不受因果律支配的创造物,而在科学之外独立起来。

主观性的要素是玄学鬼的作祟的中心，也就是人生观领域内决定科学的生死存亡的中心，因此就是整个人生观问题的中心。或是让玄学鬼支配着人生观，或者让科学来打退玄学鬼，其先决问题就要能驾驭这有着自由外貌的主观性。而在科学与人生观论战的当时，那些为科学守护的战士们，除了一个人的例外，全都可以说是只知道用自然科学作惟一的法宝，而不很相信社会科学。以自然科学作惟一法宝，势必要把人类生活中的意志现象，与人生观中的主观性，看成和自然界的机械运动同一样的东西，终于走上张君劢先生所谓的“机械主义”的道路上。然而意志现象和主观性不是机械运动，要勉强使它们同一化，是一件很愚拙的事，于科学的营阵里自己碰了壁，也感觉到机械主义有很多不能解释的东西。最初有丁在君先生的“存疑”，最后又有吴稚晖先生的“那不可知的区域里，责成玄学鬼也带着理论的色彩在假设着”。而张君劢先生就此可以出来高呼“科学家站开，且让玄学家来解疑”了。机械主义是无力和观念论对抗的！

新哲学一方面反对观念论，一方面和机械主义作战，要在这两条战线的夹攻中，打出一条血路来。这就是说：不能把人类生活中的意志现象和自然的机械运动同样看待，同时，也不让玄学鬼有作祟的机会，而将具体的解决权交与研究人类生活的社会科学。交给科学，这是说哲学自己用不着管了么，不是的，这不是无责任的移交。这项移交，也有着它的前提条件。新哲学对于人生观的主观性和自由意志性这根本的中心问题，不能不先有一个很好的解决。倘若主观意志始终在云里雾里的天空中“自由”飘荡，没有办法把它拖回物质的地上来，那怎能容你移交，所以，新哲学必须指出，主观没有绝对的能动性，而意志不是绝对地自由，能动性和自由的活动最后仍被包摄在一定的客观规律和科学法则

中，这问题解决了，才可以对社会科学说“这也是科学可以支配的，让我们再更具体地研究一下罢！”

我们看新哲学怎样解决这根本的中心问题。

二、主观与客观

主观乃对客观世界而言。在观念论者看来，主观对于客观有绝对的能动性，主观能自由地改变客观，创造客观。“不是存在决定意识，而是意识决定存在”，这是典型的观念论的公式。主观既被提高到创造主的地位，它自身必然成为先于客观世界的至高无上的存在，这是走向有神论和宗教去的桥梁，而为唯物论所最要反对的。实际上，主观生活只是人类生活的一面，而人类生活又只是客观世界的一部分。因此，主观必以客观世界为基础，它发生于客观世界里，作为客观世界发展的一定阶段上的产物。不是主观创造客观，而是客观产生主观。这是一切唯物论所共通的理解，也是新哲学的最起码的观点。

主观是客观世界的产物，且作为客观世界的一部分而存在，在这样的意味上，它与客观是统一的。但既名之曰主观，则在统一之中就有了差别。这差别是以怎样的特征显示着的呢？由机械论者看来，在整个客观世界的体系上，主观与客观是根本没有差别的。两者只有全体与部分的关系，所以也只有全体与部分的差别。18世纪的法国唯物论者说人完全是环境的产物，吴稚晖先生以为“动植物且本无感觉，皆止有其质力之交推，有其辐射反应，如是而已”。这样，主观成了客观世界中一切质力交错之一种形态，一种作用，根本已被解消于客观之中，对于客观不更有对立的作用或积极的能动性，它只是被产生出来，消极地被机械的法则决定着它的一切活动。

机械论者的这种理解,是不能圆满地说明人类生活事实的,主观的能动性只是被抹煞了,但人类生活的现实的事实仍现身在他们的论理里,使他们不知不觉地打了自己的嘴巴。法国唯物论者,主张人类是环境的产物,反过来又高唱理性改造环境。胡适之极口称赞吴稚晖先生的漆黑一团的宇宙观,忽然又认为历史的变化"似乎应包括一切心的原因",理性的改造和心的原因,不是又抬高了主观的能动性了吗?这是机械主义的自己矛盾,自己败北。然也不仅仅是机械主义者的自己矛盾和败北,也证明主观的能动性不是可以抹煞了事,而应该加以正当的把握。

关于主观和客观的统一和差别,费尔巴哈的见解也不能不提一提。因为费尔巴哈的见解并没有真正超越了机械的唯物论,而竟有人把它看得和新哲学一样的高。费尔巴哈眼中的主观,也只是客观的某种形式上的表现,而不是能与客观起对立作用的。王特夫先生在论理学体系里引用了他的一句话:"我感觉和思维的时候,绝非站在客观对立的主观的地位上,而是站在主观兼客观的地位上。在我看来,客观不仅是可感觉的对象,而且也是我底感觉之必要条件的基础。客观世界不仅在我之外,而且也在我的本身,也在我自己的骨肉里面。"这样的主观,它本身也只是一种的客观,只不过如王先生的意见一样,"在自觉的立场上是主观的",而"在从客观的完整体系的自然世界来说,则是客观的"。这样来了解主观与客观的关系,还不是等于将主观消解于客观,更具体地说,主观与客观只有差别,而无对立。王先生的论理学是标榜用新哲学来处理的,而竟和费尔巴哈同样地落进旧唯物论的老巢里去,不能从对立的方面把握统一中的差别,这是很值得注意的歪曲。

由自觉的立场与客观的完整体来表示主客的差别,也即是由人类生活的内外两面来表示主客的差别,这差别,是静态的、抽

象的，费尔巴哈以及旧唯物论所理解的人类本来是抽象的，“一般性”的人类，因此他们所了解的主观，也只是抽象的内的主观。然而在新哲学的理解之中，这种用深宫禁苑来闭锁着主观的行为实在大可以不必有的。新哲学首先要求从具体的方面来了解人类，把人类当做一定历史社会构成的担当者来观察，也即是当做历史的活动之一成员来观察。所谓历史的活动，就其基础的性质来说，是物质的生产活动，一般地说来，也就是加尔所谓的“有对象性的活动”（见费尔巴哈论纲）或实践。在社会条件之下，加劳动于一定的对象，以改变对象克服对象，这就是人类的历史活动。主观与客观的差别，到在“有对象性活动”中具体地显现着的，人类不仅仅是从内的自觉上看的主观，作为与对象对立地活动着的主体，这才是现实的主观。主客的统一中，不仅是抽象地有差别，而且是在实际上有对立、有矛盾、有斗争。主观对于客观是能动地作用着的，是能于将客观施以加工改造的。

但这主观的能动性，在新哲学里，并不会被抬高到创造主的地位。人究竟是一定的历史社会构成的担当者，客观的社会法则存在于他的主观之先而成为主观活动的规定者。主观的活动最后仍是在一定的历史条件范围以内的活动。因此，它的活动是有限的，它的能动性是相对的。自然，虽说是相对的，而在相对的情况之下，它还是不失其能动性。在客观法则运动的范围以内，对象的改变仍有待于主观活动的加工，主观的活动只是被规定，而不是纯消极地被决定，不是机械的宿命。没有抵抗的活动，谁能说“一·二八”战争会能支持到一月的？

一定的社会历史条件是些什么？主观的能动性是怎样地被规定？这具体的说明，是社会科学的任务，这里可以省略不提。总之，那主观的活动虽然是相对的，却有了能动性。能动性的显现

形态就是意志，意志这概念的本身，本来含有着自由的意味，也即是无因果性必然性有着对立的意味。然则在主观的相对能动性之下，对于意志自由与因果性的关系应该给以怎样的理解呢？

三、意志自由与因果性

在观念论已经说过，主观是被形而上学地夸大了，成为绝对能动的主体。主观的能动性既是绝对的，则意志的自由也是绝对的，无拘束，无滞碍，因果性不能加以制约，客观条件不能给以规定，这是观念论者的意志，也就是我们在人生观论战中所见的张君劢先生的意志。但新哲学已经看见主观的能动性只是相对的，客观的历史条件规定着它的活动，因此，意志的发现和归趋也必然是以它为根据；也就是说，主观活动虽然表现着意志自由的现象形态，它的基础仍是因果性和法则性。以因果性和法则性作意志的基础，是一切唯物论（也包括着新哲学）的观点。但旧的机械唯物论虽然反对观念论形而上学夸大了的绝对自由，回过头来又把机械的因果性投进形而上学的幻境中，也使它绝对化整个的世界成了机械的世界，必然的世界，虽然唯物论与神学势不两立，还不至于成为宿命论，但绝对化了的必然性，却很难有意志立足的余地。哲学史上第一个特别把必然性提高了的人，是斯宾诺莎。他虽然也论到自由，但结果却证明自由也只是必然性的一面。在他所谓自由，也就是依着必然性存在下去的意思。例如石子向下滚，是石子的必然性，愈能滚动不止，则石子也就愈觉得自由。因为自由和必然性是完全一致的，故斯宾诺莎认为人类若要自由，只有顺应着必然性而生存下去。然而要能顺应必然，必先对于必然性有所认识。不认识清楚，怎知道从何去顺应起呢？于是就有了他的一句名言："自由就是必然性的认识"。

斯宾诺莎的见解是机械主义的正格的见解。法国唯物论者的见解虽然与他有点不同，但那是由于他们的不彻底，既认为人类完全是环境的产物，又对人类理性给以改造社会的自由。这一点，是反而替观念论主张了。如果贯彻着机械唯物论的主张，则应该像斯宾诺莎一样地将自由解消在必然性中。对于自由的要求，只能以认识自然为满足。

然而新哲学告诉我们，自由的意志并不仅在认识和顺应必然的行为上就能成立。意志的主观虽然被客观的必然条件所规定，但并不完全是消极地被决定了的东西，它的活动对于客观发生着相对的能动作用，故意志也不只是必然性的消极的一面，也是在“有对象性活动”中显示着自己的。意志的自由也就是改变对象和克服对象的自由。如果仅以顺应必然性为自由，那么未克服的对象对于主观活动的阻碍，也是一种必然，对于这样的一种必然而要讲顺应，这并不是自由，而是屈服。有人说：社会科学预言将来的社会是必然要到来的，既是社会的必然，人何必要为着它的到来而多事地努力和争斗呢？其实必然性本身是有矛盾的。社会的进步是必然，而进步过程中必有保守的阻力，这也是一种内在的必然，进步的必然性不进而克服了这保守的必然，进步就必不能成为现实性，这里，就说明为什么需要人的努力。于是可以知道，自由不仅是顺应必然性就能成立，而是要依着必然性去克服必然性的体系自身的矛盾，才能显现的。单单认识了自己的主观意志为客观条件所规定，这还只是在必然性中，而非自由；因为这里的意志还只是消极地被决定着的东西。意志只在成为行动而实现而贯彻的时候，才扬弃其被规定的地位，而转入规定者的地位，这便是自由。我们是被侵略的半殖民地的人民，譬如我们有反抗的意志，这是客观条件所规定的必然性。但侵略者的压力是

很大的，这也是必然性。单单知道了这些就算自由吗？反抗的意志如果不进而实现为克服压力的行动，这仍然是奴隶。

认识和顺应必然，最大的能事只是现状的继续和本性的保持。斯宾诺莎的唯物论不是辩证法的，他看不见必然的矛盾，因此流入这种顺应主义。辩证唯物论的"有对象性的活动"则在于改变周围，同时改变自己的本性，人类社会的发展和进步，基础就在物质生产方面的"有对象性活动"。

四、目 的 性

但这决不是说，在改变对象的活动中，人类全不需要认识。认识是必要的，认识能帮助我们找到正确的活动的目的。

目的是意志活动的中心，随时随地指示着活动的方向。改变对象即为着要使一定的目的实现。这有目的的活动，是人类生活所以不同于自然现象的特征。自然现象虽然有运动，但不会替自己规定一定的目的。自然现象中没有主观的能动性，也就因为没有运动的目的。自然现象中没有意志现象，也就因为机械运动并不要实现任何目的。人类的活动有一定的目的，为着目的，才有意识地与客观对立起来，而成立了矛盾和斗争。

但目的也自然不是从天外飞来，那规定着主观的意志活动的同一客观条件，也规定了人的目的。"人类的目的是因着客观世界而产生，并以它为前提"（依里奇《哲学笔记》第一册）。因此也常是在一定的限定的条件之下成立的。在资本主义机构之下活动的产业主，不以利润增大为目的的，是绝对没有！前清时代的所谓读书人，不以荣华富贵为目的的，也可以说没有。在限定了的条件之下，有着限定了的目的的人类活动，他的目的的实现。也当然需要着限定的条件。实现目的的可能性，不会是无限的，有

时仅是一部分能实现，有时是全不能实现。黑格尔也说：“目的是有限的，所以也只有有限的内容，因此，目的不是绝对的，它的本身并不完全合理”（《论理学》第三篇客观性章）。又说：“他（人类）的行为里所发生的结果，常有和他所想望的完全不同”（同上第二篇现实性章）。黑格尔虽然是观念论者但剥去了“合理”、“绝对”之类的观念的形式，就可以看见新哲学的内容。他不像一般观念论者，把目的看成不可动摇的东西。现在中国内地里为企图荣华富贵而读书的人，并未完全消灭，而这目的在今日的社会条件之下已全然不能实现。利润增大的目的，在无政府生产制度之下，终于有一天会受到恐慌的打击。这说明目的与客观条件不能一致时，会发生怎样的结果。

目的不能实现，是因为客观世界的运动消灭了实现的条件，也因为局限的目的蒙蔽了主体的眼睛，使人看不见客观世界的运动，这就是认识不够。常识的认识都是浮浅的、片面的、不完全的，而太局限的目的，正是根源于不完全的认识。对具体的完全的（虽然不是绝对完全）认识必须求之于社会科学，惟有真正的社会科学的认识可以帮助我们打破那眼前的、局限的、硬化的，俗物主义的目的，而找到更能把握着客观世界之运动的正确的活动目的。

人生观是人类对于生活的见解和认识，一个人的人生观也就包括着他的目的在内。社会科学能以客观的物质条件说明主观的能动性，因此，也能说明人生观，说明各种各样的人生观是发生于怎样的物质基础，说明它的局限性和不完全性，并能找到什么是更完全的目的。在这一切的意味上，科学的法则是能够说明人生观，支配人生观，改正人生观而且应该让它来改正的！

（原载《新中华》第3卷第3期，1935年2月10日；曾收入《新哲学论集》和《艾思奇文集》第一卷）

意志自由问题

——答许北辰君

(1935.2)

意志自由的问题，似乎很陈旧，但其实也很新鲜，过去的哲学上已经讨论得很久，所以觉得陈旧。但这问题与我们的生活很有关系，而过去的哲学十之八九讲的是抽象的空论，与生活事实隔得很远，所以，如果从生活方面讲起来，这问题仍然很新鲜，仍然值得我们研究。最近，有些杂志上是有文章讨论到这问题，也还是照样的一些专门的艰深的理论，许君看了不懂，要求我们做一个浅明的解答，其实这问题本来可以解答得很浅明的，我们就趁此机会来讨论一下吧。

观念论的哲学以及一切旧的哲学，对于这问题大都只有两种解答：或是认为意志完全自由，或是认为意志一点自由也没有。主张意志完全自由的人，他们的立论不外是说人类的行为完全受自己的良心的命令，意志就是良心的表现，良心要怎么就怎么，没有任何规则可以拘束它，也没有任何原因可以改变它；它的发生和消灭，也不是由任何条件所促成，而是自生自灭，全然不能用理论来加以说明。主张意志没有自由的人，意见恰恰相反，把人看做一架机器，把一切行为比做机械的动作，人的行为在他们眼中，是一点也不能自主，完全被外来的条件决定了，完全是因果法则之下的奴隶。最近《东方杂志》上登载的两篇文章恰恰每一

篇就代表了一种主张。

意志自由与意志不自由，这两种主张是互相矛盾的。旧哲学观察事物，用的是形式论理学的方法，不能把互相矛盾的东西统一起来，所以，主张意志自由的人，就把意志看成神出鬼没，不能说明的怪物；反之，不赞成意志自由的人，就完全将自由抹杀了，把生人看做死的机器，于是就成了绝对不能相容的两种主张，其实两种主张都是歪曲了的，并不与事实的真理一致。先就第一种主张来说罢，试问人类的行为，有哪一种是不能说明的！小至日常的吃饭睡觉，可以用生理上的需要来说明，大至社会问题，也可以用社会关系上的种种矛盾来说明。乡下人因为农村破产把自己的儿女拿到城市上来兜卖，这是良心驱使的吗？都市上的失业者，穷得没有办法，只好做小偷，这也是良心可以说明的吗？店员学徒们牺牲了自己读书的时间，来替老板们一天到晚做倒茶，装烟，提马桶的事，难道是自己的自由意志不愿意读书吗？总之，无论什么人，只要自己稍稍反省一下，就晓得自己的行为总是有一些什么条件逼迫着自己不能不这样做，决不是没有原因的。完全自由的意志，除了是在说梦话以外，谁也不敢相信。有的人也许要说，现在所举的例子，都是一般庸俗的普通人的生活，普通人的意志是不能自由的，只有英雄伟人的意志才能够自由，只有英雄伟人的行动才不受拘束。其实英雄伟人的行为，也是有一定的历史条件的；在某种的时代之下，只有某种的英雄。在今日的中国，不管是多大的英雄，要想做满清时代同样的皇帝，绝对是不可能，因为现在不是那样的时代，没有那样的环境了。如果我们听从了意志自由论者的主张，以为英雄的行为真是神秘莫测的，我们势必因此成为一个英雄崇拜者，完全拜倒在英雄的铁蹄之下，不相信自己的力量，这样一来，民众就要成为完全驯服的顺民，倒

真的便宜了英雄们了。所以，意志绝对自由的学说实在是一种骗人的学说，它里面有着很浓厚的麻醉性。如果我们不是甘心被骗的人，那么对于英雄们的行为切不要看得那么神秘高深，我们务必要从这英雄所处的社会环境的种种条件来了解他、研究他，然后还要评判这行为在社会上是否是正当的行为，是能促社会进步的？抑或是社会进步的阻碍者？这样，我们才不至流于盲从，不至受到欺骗。做一个觉悟的民众，不盲从，不受骗，是起码的必要条件。单就这一点来说，也就可以断定意志完全自由的学说不是值得民众来相信的真理。

不相信意志完全自由了，那怎样才好呢？这时，你又会遇到机械论者从另一方面来想把你拉入迷魂阵中，他会说，意志是完全没有自由的！你的一举一动，都有一定的原因决定着，一定的条件拘束着。你现在的生活，是被你的环境条件限定了，要想动一动，是靠不住的，服从着你的命运吧！这样，我们可以看见，主张意志没有自由的机械论者，结果是要你相信命运论，说世界的一切就好像神灵安排好了的一架机器，一切都固定了，没有动一动的余地，所以一个人只能听天安命，服从环境，不必想挣扎，不必想向上，这不是和前面主张意志完全自由的人差不多吗？所不同的，只是观念论的意志自由论者，叫我们盲目地崇拜英雄，服从英雄，机械论者叫我们在命运下面屈着，不要妄想翻身。自由与不自由这两种完全相反的主张，结局仍是走在一伙儿，要我们做普通人的只管屈服，不怕肉给别人割了，血给别人喝了，还是要屈服。

观念论和机械论的意见是如此，我们的意见又怎样呢？我们的意见不是故意要标新立异，或是要使它有眩惑麻醉的作用，我们的意见是要根据事实的真理。我们不相信意志不能说明；人类

的行为，都有原因可以说明的。上至英雄伟人，下至平民百姓，他们的行为，都有一定的事实条件做基础，决不是来自神秘莫测的什么“良心”，就算是有“良心”这东西，则“良心”的本身也是根据一定的事实条件而产生的。在封建社会之下，绝对服从君主，是那时代的“良心”，而在民主时代，绝对的服从就不是“良心”的命令了。“良心”的本身尚可以说明，则由“良心”所产生的意志自然更不是没有任何原因就能凭空发生的了。但是，如果意志是有原因而可以说明的东西，人类的行为就是完全不能自由的了吗？旧哲学因为拘束于形式论理学的缘故，就会说是的。他们认为自由就是丝毫无限制的意味，与条件和原因是势不两立的东西。有条件有原因就没有自由。意志既然可以用一定的条件和原因来说明，自然就是完全不自由的了。但这是因为思想受了形式论理学的束缚着的缘故。如果我们用新的论理方法来把握，那么意志自由决不是和原因条件势不两立的东西。意志是可以用一定的条件和原因加以说明的，但在这一定的条件原因范围之内，还可以有一种自由。

这是怎样的一种自由呢？

我们先要指出人类的行为和无生物的机械运动变化不同。石头的下落，水的结冰，是无生物的运动变化。这些运动变化，有着一定的法则，运动变化中的物体，是盲目地依从着这法则而变动，没有一点意识，更没有丝毫自主的作用。把石头从窗口投下，它就自然地落下决不会表示不愿意下去，而要想反转来。人的行为却不是这样简单，人对于自己的行为，是能够自己明白的，当一个人要做一件事的时候，对于这一件事情的结果，多少能预料到几分，根据着这种预料，才决定自己的行动。如果觉得结果会危险，就只好停止，如果觉得结果一定好，就努力的做去。所以，

一个人面对着一件事情时，做与不做，自己有选择的能力，也就是有选择的自由，能选择就是一种自由。

选择的自由当然也不是绝对的，譬如我们从高小学校毕业了，想要继续升学，但家庭里的经济情形不许可，没奈何只好去做人家的学徒。这是由不得自己随便选择的事，因为环境的条件逼迫着你不能不如此，否则就要饿死！但是，当学徒也罢，在学徒的生活之下，仍有许多事情让我们选择的，或是昏昏朦朦，就这样安于学徒的地位，不再努力寻求认识，或是在学徒的困难情形之下，仍然尽可能地找读书的机会，加强自己对于环境的认识，有一天或者甚至于可以借此克服困难的境遇。在这些地方人的行为是有一定限度的自由的。虽然不能超过一定的限度，但在这一定的限度之内，如果我们能找到正确的道路，那么，就可以从这种限度之中渐渐发展起来，甚至于打破了这种限度。这种在一定的限度之内选择道路的自由，就是相对的自由。人类的意志，是有相对的自由的。

因为自由只是一定的限度以内的自由，所以我们不必相信有神秘莫测的英雄意志，英雄的行为仍是在一定的历史范围之内的产物。因为虽然有一定限度，究竟还是有自由的，所以我们也不必抱着悲观绝望的宿命论的见解，而应该取积极的态度，对自己的环境作不断的斗争，要紧的是要能够选择正确的道路，使自己的行为能够在推进社会的工作上发生效力。因为我们生活的困难，是整个社会制度不良所引起的，要想单由个人身上来解决困难，多半是靠不住，尤其是在这世界经济发生了总危机，中国民族已受到极度的压迫的时候，我们更应该明白我们这相对自由的意志应该用在什么地方。

但要选择正确的道路，第一要紧的事还是认识，要认识清楚

了我们的周围，才可以知道什么是正确的道路，才可以决定我们的实践。没有认识，我们的行动就成为盲目的行动，惟有认识，能帮助我们的意志发挥其自由的力量。关于这一点，可以举一个很好的例子：历史上有许多大革命家，他们的出身是贵族阶级，而行动却是平民的行动。主张意志绝对自由的人，每每用这例子做他们立论的根据，说英雄的意志不能用社会地位来说明，因为那是绝对自由的缘故。其实这并不是绝对自由，而正只是相对的自由。因为这样的革命家，他们是认清楚了贵族必然要没落，认识清楚了要由平民来推动着社会前进的，所以毅然地离开了自己的地位，起来与平民一致行动。他的革命的行为，还是由认识得来的，还是因为认识清楚了一定的社会法则而取的行动，这还是可以用社会的条件来说明，不是绝对的自由。不过，他能够借认识帮助着自己的行为，使自己成为一个前进者，避免了落伍的命运，这一点，就是他的相对的自由。

（原载《读书生活》第1卷第7期，1935年2月10日；曾收入《知识的应用》和《艾思奇文集》第一卷）

教育救国及生活读书化

——答罗俊君

(1935.2)

关于教育救国这一个问题，今年《教育杂志》新年号上面许多专家的意见，虽然是各各不同，可是至少大家都不敢肯定教育是万能的，而且在许多认定教育能救国的先生们，同时也都说教育事业应和政治经济实业军事等同成为整个救国计划的一部分，才能显出他的功能，这不能不说我们的教育界比较民国初年有了很大的进步。

一般的说，教育对于救国是有用处，但这是有条件的，孔子主张“富而后教”，管子说，“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱，”孟子说，“救死而恐不赡，奚暇治礼义哉?”都是很了解教育要在某种条件之下才会发生效力的道理。

有些教育家（如胡庶华先生）由“富而后教”的道理推演出靠专门教育造就专门人才，靠专门人才使民致富的结论，他不了解事实上专门人才在中国没有用其所学的就很多。记得庄译宣先生曾在《如何使新教育中国化》里面征引过一个小统计，证明回国留学生的职业大半是用非所学。教育效力的受限制，专门教育哪里能够除外呢?

另外有许多教育家主张国民教育或普及教育救国，这个庄译宣氏也早已估计过了，在目前的中国决没有实现的可能。

庄译宣氏主张的民众教育，陶行知氏主张的工学团式的教育，虽然比较合乎民众的需要，但是民众教育的实施，也是要有钱，有时间，有组织，才能做到，像目前的中国，民众既没有这些条件，政府也没有力量解决这些困难，如何收得到成效？从前有人说过：平民教育是乌托邦，平民学校虽然不收学费，但穷苦的小孩，在水上的要划船，在陆上的要牧牛，绝没有时间来读书，他们的吃饭问题比受教育还来得重要。所以我们对民众教育也不能有过大的估计。至于陶行知先生的教育方法，诚然是很实际，但是要他普遍，仍然很难，其理由和平民教育差不多。五四运动后北平的工读互助团以及无政府主义者的新村运动，其失败的教训，可以指出“工学团”理想的实现，是受了包围它的整个社会的现制度的限制。

大概教育家们所注意的只是应该怎样怎样办教育，至于是不是办得到就不大注意。除了那些把专门教育，或国民教育，或农村教育（陶先生的办法也是偏于乡村的），认为救国教育的以外，还有指正他们的偏于一面的错误，而提出各种教育同时发展的主张。这种主张当然比较妥当，但也只是说明应该怎样罢了。至于要怎样才能够实现，他们是不会打算的。

谈到教育对救国的作用，好几个人都举出普鲁士战胜法国，日本战胜俄国，以及欧战时法国战胜德国，都归功于小学教育的例子，以及苏联拿教育促进五年计划的建设等，但没有十分注意文化工作只是“在上了轨道的政治经济”作它的基础的时候，才能表现它推动政治经济的作用。

中国的教育救国论，事实上已经破产了，这一点，吴俊升先生说得顶明白。由于这种事实，便产生了否认教育救国效力的理论。但吴先生只是把事实和理论平列起来，认为使大家不相信教

育救国的两个独立的原因，而没有把事实和理论联系起来说，那就未免拿不着要领了。吴先生先从事实上分析，承认教育救国的失败，而指出其失败的原因是社会其他机能未能与教育合作，然而他随后在理论的分析上却又不满意于别人的注重其他社会机能的说法。

吴先生所举出来批评的理论有两种：一种是主张救国先从改造经济着手，因而认教育救国论为痴人说梦；一种是主张要改革教育实现救国的目的，先得改造决定教育、限制教育的社会情境。如果第一种理论，是机械的认经济为文化基础而否认教育对经济政治的反作用，那当然是不正确的。可是这种反作用绝不能夸大，它仍然要受经济政治的限制，譬如在帝俄时代，技术教育无论如何不能造出一个五年计划的成果来的。第二种理论如果是机械的认定人是环境的产物，而不了解环境是要由人来改造的一点，当然也是不正确的。只要是在客观条件允许的范围之内，顺着社会进展的动向，来实施教育文化工作，自然要收获相当的成果的，虽然这种作用不能不受限制。但是反过来说，如果认为可以不顾社会的动向，违反时代的需要而训练所谓观念力，来发动救国的行动，那就真的是吴先生所说的唯心主义者了。所以教育改造环境的作用，也是不能全无限制的。自然，吴先生是纠正了这些理论的缺点，但是似乎还不免把教育和政治经济看做同等的机能，而没有分出主导和辅佐的职分来，因此，他也没有具体的指出处在半殖民地的中国是不是可以同土、俄、意、德相提并论。这是不无遗憾的。

据我看来，蒋径三等几位先生的意见，不能当做对教育界发牢骚，实在是很合乎事实的逻辑。譬如蒋先生说：“教育对于政治有时也能发生反作用，足以促进政治的改善，然其效果甚少，究

不能直接改造政治。”这种说法是很明显的不为偏见。他又说：“从事教育的人自然也希望教育能于国家政治有所裨益，无如为客观的事实所限定，不能如现在一般教育救国论者，农村教育论者，乃至生产教育论者之所希望罢了。”这句话又是何等地透彻！如果中国之自由平等能够完成，经济命脉从帝国主义的铁腕之下解放出来，农村经济以及一切生产事业能够顺利地发展，这种种的教育自然会发生作用，否则正如周予同先生所说“一切教育救国论只是口号，只是信念而已”。

但是，这种说法，与其说是教育救国论的否定论，不如说是比吴俊升先生更正确的，“批判的教育救国论”，因为不仅在反对庸俗的教育救国论的时候，正和吴先生一样，并不会否认教育有时对经济政治也能发生反作用，而且能够把握住在现在历史阶段的救国教育之主要特质。即如周先生主张的反帝国主义的教育，便是具体的救国教育的总方针。只要是不反对民族解放的人，都应该承认这个方针的正确。

不过，在目前，在“政治经济还不会上着正轨”的目前，我们也应该正确地积极地去应用这一个教育的反作用。

我们不应该坐着等待“政治经济上正轨”以后再来施教育，再来发挥教育的反作用。我们目前就应该顺着历史的要求去推动中国政治经济的演变。因此，像周予同先生那样，单单地喊出一个反帝国主义教育的口号，也还是不够的。最重要的是在这口号下确实正确估量出民族解放的道路，有实际的反帝国主义意识与文化的内容，去实施教育，训练民族斗争的战士，即令在目前，不能够办到一般地在学制上在教本上，在一切训育总纲上这样地办到；但是，每一位认定了这一个中华民族解放路线的教育家，都应该决定地即刻地动员起来。从今天起，都应该在演说、上课、训

话、编书等等的时候，一贯的去执行这历史的任务，使民族解放加速地完成。这才是我们全国教育家目前应该做的事，也才是真正地把教育尽过了一部分应尽的责任。

至于罗君附带提出的问题，问“读书生活”第三期上面“生活读书化”里面的主张，是不是和工学团一样的道理？是不是太空想了？这个，在我们说过前面那些话之后，可以简单的答复道：那次的话本来说得不够，工学团的教育理论和生活读书化的主张是互相表里的，而这里所谓工厂商店学校化实在不过是一个理想，并不是马上可以实现的。而且恐怕比较工学团还要更为理想，因为工学团虽然不容易普遍，还可以由一些有志之士来试验试验，至于工厂商店要学校化，在现阶段的社会是丝毫不容许其实现的。厂主店东们当中，谁肯牺牲到了手的利息来增加店员工人们的幸福，他也就不能长时间保持他的社会地位了。因为那次的短论没有指出工厂商店学校化只是一个理想，只可能作为我们奋斗的目标，以至于读者不免误会到在现社会制度之下，就有真正的“劳动与知识合一”的可能，我们不能不在这里补正一下，并且多谢罗君的质问，引起了我们的注意。

（原载《读书生活》第1卷第7期，1935年2月10日）

太阳黑点与人心

(1935.2)

下午四点半钟左右，赵成刚刚洗完了澡，回到宿舍里来，在比较刻板的学校生活中，现在是最自由最悠闲的时候。一天的功课已经完结了，以后的时间，就是属于自己的，不管你做什么，只要不妨害别人，就没有人来和你作难。赵成依着每日习惯，把衣服穿起来，拿起早上没有看完的报纸来仔细地读。

同宿舍的张明走进来，哼着不知哪里听来的片段的歌，把手中的沐浴用具向床底下一推，便坐到床上来穿袜子。

“老赵，今天有一段新闻倒很有趣，看见了没有？”

“有趣的新闻多得很，你说的是哪一桩？”

“就是那关于太阳黑点的新闻。法国天文学家说今年太阳的黑点会扩大，放射出很多的磁气，能使地球上的人心暴躁，引起战争，我觉得这很有趣。”

“原来是这桩新闻，你总是注意这种无聊的事情！我只看看报上的标题，就没有看下去了。”

赵成并不很关心，但张明即开始兴奋起来了。

“无聊！你说无聊，但报纸上已大登特登的登载了出来，并且还用一个小框子特别将这新闻圈着，表示它的重要性。表示这确确实实是有名的天文学家说的话，不管它是不是真实，报纸上既然这样郑重地记载着，对于看报的人总有影响的，怎能说无聊？”

“你的话固然不错。不过，无论报上登载得多么郑重，这新闻

的荒唐终于是荒唐。懂得社会科学的人，都知道战争的原因是社会经济的危机，现在世界各资本主义国家的经济，早已进入了第三期的危机，战争的空气一天一天的紧张，这是社会本身的矛盾造成的，与天上的太阳有什么关系？稍有社会科学常识的人，都不会相信这种荒诞的新闻的。报纸上这样郑重地登载，不是因为编辑的人无常识，就是因为新闻记者故意这样造作。新闻记者大多数都喜欢造作古怪的奇闻，故意要惹动人的耳目，对于事实的真相，本来是不肯负责的。”

“我不相信完全是新闻记者的造作。新闻记者的新闻，虽然多半是夸大了，但若没有一点根据，也无从做起，我想，天文学家发表这样的意见，也未尝不可能。即使不完全像新闻上所说的那样，但这一类的言论，是可以有的。因为据我看来，太阳黑点影响人心的话也并不是没有半点理由可讲。……”

“得了，得了，这我也知道的。”张君还要想说下去，赵君却截断了他的话，“什么天文学家、地文学家，表面上是堂哉皇也的学者，标榜着专门追求真理，其实资本主义国家里的学者，满身带着政治臭味的人实在多得很，他们在追求真理的面具之下，花言巧语地发出许多欺骗人的议论。天文学家中也未见得没有这种臭味十足的天文家，这种天文家，当然也会发表那一类骗人的议论，所以新闻上所登载的也许多少有点事实。即便是事实，荒诞还不是一样的荒诞？还不是科学家在骗人？”

“公式又来了！你那不通的社会科学的公式少抬些出来吧！我的话还没有说完呢！科学家有政治臭味？这真令人想不通！每天躲在实验室里忙个不了的科学家，难道还有功夫来加入政党里活动吗？每天只顾对着望远镜看的天文学家，也会有闲心来理会什么政治吗？我说，关于太阳黑点影响人心的问题，在科学上还是

有理由可说的，决不能说是科学家在有意骗人。”

“不是有意骗人。不错，我的话得要加一点注解，否则你不了解，科学家虽不是有意骗人，却在无意中常常要骗人的，他们的政治臭味也是在无意中发挥出来的。”

“只要你承认不是有意骗人就行了。既然不是有意，那么本人就不应该负责任，至多不过是受人利用罢了。这罪责只能归在新闻记者的身上，因为新闻记者将消息夸大了。如果要说政治臭味这只是新闻记者的所有物，科学家的议论仍是纯粹科学的。”

“不是这样说的！科学家自己也有责任，不单只是受人利用。他自己妄想用天上的现象来解释人间社会的事，使人们忘记了战争是社会制度内部的原因造成的，他的议论能将人们的眼睛移到天上，使人看不见地上的事，这和宗教一样，有着很大的麻醉作用。这种结果是科学家自己造成的，虽然新闻记者也不能不负责任。”

“我觉得并不是科学家的妄想，我已经说过，太阳黑点的事是有理由可说的，你总是没有听我说完便来插嘴！太阳黑点是什么构成的，现在的天文学虽然还没有完全一致的定论。但大多数科学家的意见，都认为是太阳表面的一种大旋涡。太阳是一个热到不能形容的星球，它的表面尽是高热的种种蒸气和火焰，这蒸气和火焰的里头放射出很强的光和热，放射出电子、磁气等等的东西，这些东西的一部分射到地球上，对于地球给予极大的影响。太阳上的黑点，在望远镜里看起来只是太阳表面上小小的一点，但这是因为离得太远，所以看起来很小，其实它的本身，比地球全体还大得多呢！太阳表面上有这样大的东西，对于太阳的热、光、电磁等等东西的放射，当然有很大的关系。这种关系，虽然现在的天文学上也还没有详细知道，但据说已经证明了黑点的出现，能

放射出更多的电子和磁气，能影响到地球上的磁气，能使地球上的电波发生变化，甚至于能影响到地球上的气候。这两年来，地球上的旱灾、水灾、暴热、奇冷等等气候上的异状，与太阳黑点的出现，是有很大关系的，这是目前天文学上有了证明的事。太阳黑点的出现能造成灾荒，这对于人类社会当然就有影响了。虽然并不如报纸上所夸大的那样，说是能直接令人心暴躁。但是，太阳黑点所造成的灾荒，使人类的物质生活困难起来，物质生活困难，则精神也就不安定，这样间接地就能使人心暴躁，间接地就与战争有了关系。这难道说不通吗？这能说是科学家骗人的荒诞的妄想吗？”

“说倒未尝说不通，不过，灾荒仅仅使生活不安，并不是战争的真正原因，战争的真正原因始终是在社会制度的内部，科学家丢开了这真正的原因，将人的眼光移到不正确的方面去，这就是荒诞、骗人。”

“为什么灾荒不是真正的原因？生活不安难道不能促成战争么？那么战争的原因是什么？难道人类好好的要自相残杀？”

“我不否认生活不安能够促成战争，但这一种的生活不安，是从社会制度的矛盾中爆发出来的。换一句话说，社会本身病态的爆发，才是战争的主要原因。如果不是社会本身病态的爆发，单只一点天灾，那决不会促成正式的战争，至多只是一些小争而已。并且，倘若社会制度比较健全，那么纵然有一点天灾，对于人类的生活也不至于影响到多大程度。社会也就好像人的身体一样，只要内部康健，就能够经受得起外界的困苦的折磨。例如以日本社会来说，十年前受过一次大地震的灾害，它的残酷，比去年所受的一次风灾，要厉害到几倍。但十年前的灾害，对于日本社会不但不像这次风灾一样地给了很大的困难，反而在某些地方倒有了

好处，因为那时的日本社会正是比较向上发展的时候，非常需要新的建设，这样一次的破坏，反倒凑成了一个建设的好机会。然而去年的风灾却不同了，日本的社会本身也没有从前那样健全，所以风灾虽不及震灾大，而恢复却感到极度的困难。这一个例子就可以充分地说明，倘若社会本身的内部健全，即使有天灾，也很容易恢复，生活的不安也不至于过分严重，更不至于成为战争的原因。”

“不错，社会制度的内部矛盾也是战争的原因。然而，你是想把天灾的原因完全抹杀了？我不赞成这种主张。是的，社会制度如果健全，天灾对人类生活决不至于有很大的影响。但是倘若是在社会本身已经很不健全的时候呢？这样难道天灾对于生活一点影响也没有吗？”

“这我不完全抹杀。在社会本身很不健全的时候，天灾也能加强人类生活的病态，不过——”

“这就好了！”张明抢着说，“天灾能够加强生活的病态！所以，如果战争将要爆发的时候，天灾不是也有加速战争的作用吗？这就是说，天灾也是战争的一个原因，你能说不是真正的原因么！”

“这就说到最重要问题了。研究科学，不但要找出事情的原因，并且要分清楚什么是真正的原因，更正确一点说，要分清楚什么是主要的原因，内的原因或根本的原因。说到战争，我们要认清楚，主要的，内的根本的原因是在社会本身。至于天灾，当然对于战争也有点影响。但只是影响而已，只是一个外部的条件而已，如果要把它算做原因之一，可是可以的，但只能看做附属的原因，而不是根本的原因。它对于战争，并没有决定的作用，有它，战争要发生就发生，没有它，战争还是同样会发生，至多在爆发的时速上有一点分别而已。所以又可以把它称做偶然的原因，而社

会本身的原因才是必然的原因。世界上一样事情的发生，表面上看起来好像有许许多多的原因，但研究科学的人就应该从许多的原因中将那内的，必然的原因找出来。但是许许多多的天文学家，常常不能了解这一点，把偶然的原因和必然的原因混淆起来，弄出许多的错误，这种错误，就叫做机械论的错误，现在天文学家想用偶然的天灾的原因来解释战争，也就是一种机械论的错误。”

“但这只是天文学家的错误，只因为他们不能根据哲学的方法，认清楚偶然与必然的分别，所以才会这样的。这并不是他有意骗人，更与政治臭味并没有一点关系。”

“其实正因为不是有意，所以才能够发挥骗人的作用，才能够有政治上的意义。科学家虽然没有在政党里活动，但在漂亮的学者面具下，才更容易害人的，在事实上，用太阳黑点解释战争的议论不是很能蒙蔽人们的眼睛，使人忘记了社会的真相吗？我所谓的政治臭味，就是指这一种事实上的结果，不管科学家有意无意，这种结果你总不能否认，你以为只有政党才能够在政治上有作用吗？这种想法未免太形而上学化了！”

赵成最后把“形而上学”的帽子给张明戴上，使得他有点生气，还想再辩论，然而找不出话来说。

沉默了一会，赵成猛然想起了什么似的，说，“哦，连吃饭都忘记了，我们也受了天文学家的麻醉哪！”

（原载《读书生活》第1卷第7期，1935年2月10日；署名：李崇基。曾收入《中国科学小品选》）

生产要素的问题

——答蔡东园等

(1935.2)

蔡君最近和几个朋友研究经济问题，讨论到“生产要素”的时候，发生了一番争论。有的说，生产要素是土地、劳动和资本。有的说，是工具、劳动对象及劳动力。这番争论并没有结果，因为他们各自坚持着自己的主张，而又没有办法说服对方。最后是写信来问到我们，并且要求公开答复。现在就依照他们的要求答复如下，如果有不满意的地方，希望蔡君及其他读者们提出质问。

在解决这问题之先，有一点是必须弄清楚的。蔡君们的来信中，说他们所提出来的问题是“生产要素”，但从他们讨论的内容来看，又好像是指“生产力的要素”。我们觉得他们在讨论之先没有把题目弄清楚，题目弄不清楚，争论起来，意见自然就不集中，也就不容易得到结论。不论讨论什么东西，题目的确定总是最必要的事。就是我们现在答复蔡君，也得要把题目确定，没有确定的题目做对象，我们也不好答复的——我们觉得，这是很值得蔡君及许多热心读者们注意的一点经验。

“生产要素”和“生产力要素”是不同的。我们问“生产要素是什么?”意思是指“人用些什么东西去生产?”但若问：“生产力要素是什么?”却是指“生产的能力是靠什么东西才能存在?”了。前者是指生产的实际行为，后者则是关乎生产的能力问题。如果

蔡君们所讨论的是前一问题，那么，我们可以说：生产的要素是因时代而不同的。在资本主义的时代，生产要素自然是资本、土地和劳动力，三者缺一，资本主义社会里的人就无法生产。但只在资本主义社会里才是这样，如果说早一点，退回几百年以前的封建社会里去，那么，资本就没有了，那时人类的生产却是以土地和劳动力为主，因为封建社会里的生产是用不着资本这东西的。倘若再推早一些，譬如说一万年前的渔猎时代吧。那时人类全然靠渔猎生活，凡可以达到渔猎目的的地方，就有他们的生产行为，并不像封建社会的农业，必须以一定的土地为生产要素。因此，在这种时代，人类的生产要素可以说是连土地也没有了的。总括以上所说，生产要素是因时代而有不同。所谓的土地、资本及劳动力之要素，只是资本主义时代所必要的要素罢了。据蔡君说，主张这三要素的人是根据李权时的《经济学原理》来说话的。这本书，我们没有看过，一时也找不到，上面究竟怎样说，我们当然不知道。不过如果那书上主张这三种东西是永远的要素，而不指出这只是资本主义时代的东西的话，那我们敢断定书上的话一定是不正确的。

其次，倘若他们所讨论的是“生产力要素”，那么，问题便更容易解决了。人类的生产能力，必须具备着三种东西才能存在，即前面说的工具、劳动对象和劳动力。这是一切时代所共通的生产力的三要素。工具的进步，可以使生产力增加，这是谁也容易明白的，用机器制造东西，不是比手工工具快而且多么？但是，单是机器改良了，没有劳动的对象，生产的能力还是发挥不出来的。例如耕田，用机器耕固然是很好的。但如果是在无田可种的山国里，那就是一千万架机器又有什么用呢？还有，即使进步的工具也有了，劳动的对象也有了，若没有劳动力生产力也还是不会存

在。无论怎样精良的机器，它决不会自己开动，无论怎样丰富的对象，它自己总不会变成人类生活的必需品，肥田决不会自己生出米壳来；要使机器开动，使劳动对象变成生活必需品，使肥田中长出米谷，最根本的推动力，还是人类的劳动力。

（原载《读书生活》第1卷第8期，1935年2月25日；曾收入《实践与理论》）

关于“扬弃”一词的疑问

——答徐亮君

(1935.2)

读书指导：

在《新生》第二卷第二期的“新生之友”栏里，我读到一篇《黑格尔哲学中底〈扬弃〉》。里面所提出的问题，是我常常也疑惑过的，所以我读得特别认真，反复地读过三四遍以后，就感觉到很有几处令人怀疑。我觉得里面对于扬弃这名词的解释，似乎完全错误了。例如说：“这个‘肯定——否定——否定之否定’的整个过程，也就是一个贯穿着奥伏赫变的过程。换言之，无论肯定也好，否定也好，或否定之否定也好，但他们却都是事物的奥伏赫变之一环。”这里好像是说，扬弃（即奥伏赫变）是包括着，“肯定——否定——否定之否定”全部的发展过程，换一句话说，“肯定——否定——否定之否定”的过程，就是一个奥伏赫变，这是扬弃的正确的意义吗？我觉得似乎不对。又如说：“在一切事物中，‘否定之否定’并不全是突变，而‘否定’是突变的情形也是很多的。”这里好像是说，“否定”和“否定之否定”，都不一定是突变，也有时是渐变。例如将来的公经济社会，是资本主义社会的否定，那么，根据这理由，由资本主义社会到公经济社会，有时也不一定要由突变的过程就能达到了？这对吗？

我觉得好像也不对。再如说："奥伏赫变是一种过程，在平常量变即渐变时，这种过程就有。不过，在突变时更加明显罢了。"这对吗？奥伏赫变在突变时仅仅是"更加明了"而已吗？突变中的扬弃，和渐变中的扬弃，在根本的性质上一点分别也没有吗？我觉得这也似乎不对。但我的哲学知识不够，虽然觉得它有些不对，却又不能够很明白地将那不对的地方认识清楚。故特写信给你们，希望在读书问答栏里给一个解答。是"新生之友"上的文章不对吗？还是我错误了。请告诉我！

徐亮启

接到徐君的信后，我们就把这期《新生》找来一看，果然，"新生之友"上的那篇文章，确实有许多地方是错误了。徐君所疑惑的几点，都是对的。这倒是一个很有价值的问题，我们应该详细地答复！

为便于明了起来，我们先得要将"肯定——否定——否定之否定"这个公式的意义解释清楚。这个公式，是事物发展的公式，关于这一点，"新生之友"的那篇文章上所说的也并不错。"否定"和"否定之否定"，并不是鸟把虫吃了，猛兽又把鸟吃了的意思，这只是一种简单的外部的关系，不是事物的发展。事物的发展，是事物本身内部的运动，例如麦粒落在地下，长出茎叶来，这是茎叶把麦粒否定了，这茎叶是从麦粒自身产生出来的，并不是毫无关系的另外一件东西。关于这一点，那篇文章也说得很明白，我们不必多讲。现在所要说的是，这一个公式不是一种固定的死的公式。当我们观察一件事物的发展时，我们不能说，这发展中的某一阶段一定是一种肯定，其次的一阶段又一定是否定，再其次的一阶段又一定是否定之否定。例如我们用麦粒做例子时，通常虽然说麦粒是肯定，麦粒长出来的茎叶是否定，茎叶里生出来

的麦粒又是否定之否定。但我们不能因此就说麦粒一定是肯定，而不能算是否定。因为，这粒麦粒，对于它所产生出来的茎叶，固然可以称做一个肯定，但对于以前产生它自己的茎叶，它仍是一个否定。所以，对于一方面是肯定的东西，对于另一方面它仍可以算做否定的。又譬如茎叶所产生的麦粒，对于最初的麦粒，我们才称之为“否定之否定”，但对于茎叶，它仍只是一个否定而已，如果再使它落到适当的土壤上，那么，它又成为一个新的肯定，又可以产生新的茎叶了。再就茎叶来说，也是一样的，通常只是对于产生它的麦粒，才叫做否定，对于它自己所产生的麦粒，仍是一个肯定，而对于它前一代的茎叶，又是否定之否定了！所以“肯定——否定——否定之否定”这公式，只是表示事物发展的各阶段间的互相关系，并不是某一阶段一定要绝对地有某一种称呼，某一阶段就不能有这种称呼。事物的发展是一条无限的连锁，每阶段就是这连锁中的一环，在这无限多的环中，要一定指出某一个是肯定的环，某一个是否定的环，而其他则不是，这是不可能的。一个环，对于其次的环，就可以称为肯定，对于前一环，就成为否定，对于更前一环，便是否定之否定了。事物的每一阶段，因所对的关系不同，也可以叫做肯定，也可以叫做否定……并不是死的称呼。

然而，事物发展的阶段既然是无限的，那我们只要称为无限的阶段就行了，为什么还要用“肯定——否定——否定之否定”的三段公式来代表它，以至弄出许多麻烦来呢？第一阶段就是第一阶段，第二阶段就是第二阶段，第三阶段就是第三阶段，第四阶段也就叫第四阶段好了，为什么要用不相干的名词嵌上去呢？这是有原因的。肯定否定的名词，决不是不相干。因为，一件事物从第一阶段发展到第二阶段，它的性质就和第一阶段恰恰来得相

反，而第一阶段的性质就消灭了，所以叫做否定，又由第二阶段发展到第三阶段时，这第三阶段的性质，又和第二阶段相反，大体上又回复了第一阶段的样子，不过是更高级些，更广泛些，所以叫做否定之否定，麦粒变成茎叶，就否定了麦粒，茎叶产生麦粒，又回复了麦粒，然而是更多的麦粒，这就是否定之否定。所以这些名词并不是不相干的，它是表示着各阶段间的内部的关系。这一点，《新生》上的文章也说到了的。

现在就可以说到扬弃的问题了。扬弃的原文 Aufheben，通常有“放弃”、“保留”、“发扬”等各种的意味，但在黑格尔的哲学上，它却有一个专门的意义，这意义比较复杂，大体上，可以这样解释，“消灭了旧的形式，而将内容抬到更高的阶段”。譬如麦粒变成茎叶，这就是消灭了麦粒的形式，而将它的内容抬到更高的发展阶段（茎叶）上去，若把人们常常用到的蛋和小鸡的例子拿来说，就最容易明白。由蛋变成小鸡，正是将蛋的形式破坏了，而将蛋的内容物抬到更高的鸡的阶段。由这一点来说，可以知道，扬弃这名词所表示着的意味，也正是事物由一阶段发展到另一阶段时的内部的关系。由肯定到否定，固然是扬弃的过程，由否定到否定，也是扬弃的过程。不过，“肯定——否定——否定之否定”是表示着发展的三个邻接阶段间的内部关系，而扬弃所表示的则只是两个邻接阶段间的互相关系。所以，像《新生》上一样，把“肯定——否定——否定之否定”当做一个扬弃的过程，那是错误了。由麦粒到茎叶，又由茎叶到麦粒，才算是一次的“否定之否定”，但麦粒变茎叶，就已经是一次的扬弃，由茎叶再到麦粒时，则是扬弃的第二次了。所以，不论否定的阶段或否定之否定的阶段上。同样都经过扬弃的过程的，这又可以顺便解决《新生》的读者所问的李石岑先生和那位熊先生的冲突了。

现在再要说到渐变与突变的问题。渐变是指数量的变，突变是指性质的变。一件事物在渐变的过程中，整个的性质是不会变的。水的温度渐渐增高，这是数量的变，温度增高到100度，就沸腾而化为蒸气。这是突变，是性质的变。未到100度以前，水始终是液体，所以说在渐变的过程中性质是不变的，必须要等到数量的渐变增高到一定的程度（例如水的温度增高到100度），性质才会突变。这就叫做由渐变到突变，或称“由量变到质变”。水变成蒸气后，蒸气本身的温度又可以渐渐增高，这又成了新的渐变，我们叫做由“质变到量变”。由量到质，由质到量，是事物发展的普遍的规律。就用麦粒和鸡蛋的例子来说，也是一样。例如蛋里孵出小鸡，首先必须经过一段渐变的过程，先由母鸡的抱孵，使蛋渐渐温暖，蛋里的物质因温暖而渐渐活动，在这时，蛋始终只是蛋，始终是一个不会自动的东西，一定要到渐变的过程已经成熟，壳里已成就了完整一个小鸡，然后才破壳而出，发生突变，突变完成后，小鸡又开始发育成长，开始新的渐变。这也是由量到质，由质到量的过程。再用麦粒子来说，也仍是一样的，但为节省篇幅起见，我们暂且不说，让大家自己去想想。我们现在要指出的是，突变也就是事物由一阶段发展到另一阶段的转变过程，所以，它所指的过程和扬弃是一样的。这就是说，扬弃也便是突变的过程。不过，扬弃和突变虽然是指示着同一的过程，但两个名词的意味是有点分别的。突变只是表示一个阶段转变到另一阶段时的外部的形态，表示这形态是一种突然的飞跃。而扬弃则如前面所述，是表示两阶段间的内部关系。扬弃既然是说明突变的过程，所以，如《新生》上所说：“在平常量变即渐变时，这种过程就有，不过，在突变时更加明显罢了。”这是错误的。扬弃只在突变时才有，在渐变时并没有扬弃，如果说渐变时也有扬弃，只

不过到突变时更明显一点，那就等于根本不承认突变。因为这里好像是说：突变也只不过是更明显一点的渐变而已，只不过是扬弃的数量变化更明显一点而已，这是想用数量的变化来解释一切，包括一切，这种错误，在哲学上称为机械论的错误。因为机械论的错误就是在于抹杀了性质的变化；而把它还原作数量的变化。

其实扬弃就是突变的过程，扬弃就是指性质的转变，性质不转变，就没有扬弃。因此它本身并没有明显与不明显的分别，例如从麦粒发出芽来，这可以说是扬弃，因为固形的麦粒，变成能扩大生长的植物了。由芽又变茎，由茎又抽枝发叶，这所说是茎扬弃了芽，枝叶又扬弃了茎么？不能！因为由芽到茎叶等等，都是同一植物的扩大生长的过程，是渐渐成长的过程，在这中间，扩大生长这整个的性质是始终不变的，所以不能算扬弃。又譬如用资本主义的发展来说，资本主义由自由竞争的时代发展到帝国主义（独占）时代，这能说是资本主义的扬弃吗？不能的！因为，无论是自由竞争，或是独占，经济的根本性质始终仍是资本主义。德国的考茨基、希尔发丁及一切社会民主党的人不明白这一点，以为资本主义发展到独占经济，就是资本主义的扬弃，就可以达到社会公经济，不必再来一次扬弃了。其实就资本主义的整个来说，由自由竞争到独占，仍只是一种渐变的发展，仍没有性质的改变，所以不是扬弃。这里有人也许会问："独占虽没有扬弃了资本主义，但对于自由竞争，性质仍是不同的，性质不同，当然可以说是扬弃的结果，当然可以说是独占扬弃了自由竞争。既可以算是扬弃，那么，前面所说的扬弃在渐变中也有的话，不是证实了么？"不错，这是很值得解释的一个问题。但我们在这里也要注意：独占只扬弃了自由竞争，并没有扬弃了资本主义。这种扬弃只是市场现象方面的扬弃。而不是资本主义的根本性质（即资本主义的生产关

系）的扬弃。市场上虽然已经由自由竞争变到独占，但资本主义的根本的生产关系，仍只有渐变发展。我们不否认这也是一种扬弃，因为这也是一种突变。但这种扬弃只限于表面的市场现象，即只是现象上的扬弃，而不是本质上的扬弃。因为资本主义的本质（根本性质）在这里仍是渐变的。我们不否认在渐变中可以包含着这一种扬弃，但这一种现象上的扬弃，与本质上的扬弃是不同的，我们不能说本质上的扬弃只是“更加明显”而现象上的扬弃只是比较不明显一点。把本质的东西和现象的东西只看做数量上的差别，这是不对的。徐君怀疑《新生》的文章，说：“突变中的扬弃和渐变中的扬弃，在根本的性质上一点分别也没有了吗”？我们根据以上的话，承认他怀疑得对，突变中的扬弃和渐变中所包含的现象上的扬弃，是完全不同的，并不仅只比渐变中的扬弃“更加明显”一点而已。

最后，我们再谈一谈否定之否定是否“并不全是突变”？前面说过由肯定到否定，或由否定到否定之否定，都是经过扬弃的过程而实现的，因此也就是说，要经过突变才能够实现的。再拿蛋孵小鸡的例子来说罢，假定我们说蛋是肯定，那么，要等到小鸡破壳而出时我们才能说有了否定。在小鸡未出壳之前，我们始终仍称它做肯定。固然，虽说是肯定，内部也有矛盾的，在蛋的肯定里，蛋的内容物渐渐变化的过程中，这些内容物是向着破壳而出的方向发展下去的，在这中间，蛋壳和它的内容始终是矛盾着，内容物的变化，就是一种矛盾的发展。但内容虽然有着矛盾的发展，在未能破壳之前，蛋的形式始终是不变的，也即是始终肯定的。否定是在破壳的时候，是在扬弃的时候，也就是在突变的时候，才会实现。就否定之否定来说，情形也是一样，读者自己大概可以类推，不必多费篇幅。总之，《新生》文章上所说的“否定

之否定并不全是突变，而否定是突变的情形也很多的”，好像以为“否定”和“否定之否定”有时也是一种渐变，这是一种很严重的错误！

好了，我们的意见大体已经说完，再会吧！

（原载《读书生活》第1卷第8期，1935年2月25日）

由蝗虫说到鸡生蛋的问题

(1935.3)

从前有一个岛，上面生着许多蝗虫，大家都知道，蝗虫是有翅膀，会飞的，它们的翅膀，当然不是一样长，有的长，有的却生得很短。那岛上常有大风，长翅的蝗虫飞得很高，每每被风吹到海里淹死，不能高飞的短翅的蝗，就不会遭遇到这种灾难。久而久之，长翅的蝗却死完了，只剩下了短翅的活在岛上，再久而久之，连这些短翅蝗中翅膀比较长一点的，也被风吹在海里淹死完了，于是到了现在，那岛上只留下一些翅膀最短，短到不能飞的蝗虫，和从前最初时候的蝗虫完全两样，变成了一个新的种族。

大家听了这一个故事觉得怎样?这不是文学家幻想出来的,所以里面没有神仙之类的奇异的人物，它是实实在在的地球上的事情，是英国的达尔文旅行非洲时亲自调查得的。说到达尔文大家马上可以想起来，他是第一个提倡进化论的大科学家，他用科学的方法，用许多事实的证据，证明世界上的生物会进化，会由一种动物或植物变成另一种，例如我们人类，在十几万年以前，还不过是一种人猿，现在不是完全和猿类不同了吗？例如现在的鸡，在几千年以前，人类还不知道饲养它的时候，它还不是山林里的野鸡吗？现在如果把它拿到山林里去，它还能像现在的野鸡一样地生活么？当然不能了，因为它的种族变了。

为什么会进化呢，在这里，大家就会想到达尔文的“淘汰说”。生物在世界上讨生存，是非常辛苦的，它要不断地和它的环

境争斗，要抵抗一切的压迫，逃避一切的灾难，才能够继续生存下去。这叫做适应环境，不能适应环境，就只有消灭。像那蝗虫，同是一个种族，一部分翅膀长长了，遭了风灾，就被淹死，这便是对于自然环境不能适应。自然环境就好像淘金的人一样，把无用的砂淘去了，只留下那能够适应的短翅的蝗。因此就称为自然淘汰。鸡的进化又稍有点不同，它们的淘汰是人类主动的，人类把比较容易驯服的野鸡留养着，把野性难改的杀了，或是撇开了，终于造成现在的鸡种。这叫做人为淘汰，总之，由于环境的淘汰，使生物变化，发生新的种族，这就是淘汰说的根本思想。

一种生物能依照着淘汰的法则变作新的种族，现在的生物，如果追问它们的很远很远的祖先，结果那些祖先一定和现在的种类不同。鸡的祖先是一种的野鸡，所以，要问最初的鸡是从哪里产生的，我们也只能答道："是从很久以前的一种野鸡进化来的。"

在这里，大家一定会想起一个老问题："最初是鸡生蛋吗？还是最初就有鸡？"是的，这问题已经有很多人解释过，但现在还是有许多人在问。其实这个问题是不能成立的。在眼前，我们看见鸡生了蛋，蛋里又孵出鸡来，觉得鸡的世代好像是一个很简单的循环。其实这是因为我们只从眼前几个单独的鸡来看，所以才有这样的感想，但生物是不能离开种族的，我们要从整个鸡的种族来看，我们才知道鸡的产生是进化的结果，不是简单的循环，所以，要问最初是鸡吗，还是蛋，那是问不出一个所以然来的。我们只能问："整个的鸡的种族是怎样形成的？"这样问时，才可以回答："鸡是由一种野鸡中发展出来的。"

等到鸡的种族完全从旧的野鸡中分化出来了，成立了一个新的种族，这时鸡生蛋蛋生鸡的循环现象也才会成立，如果连鸡的种族也没有；还说得上循环的问题吗？所以，如果一定要问先有

鸡吗，还是先有蛋？那么我们只能说：“先成立了鸡的种族然后才有蛋和鸡的循环。”这是我们对鸡生蛋问题的解答。

但大家一定要问：“就整个鸡的种族来说，那么蛋也一定包括在内的，如果这样，不是说蛋和鸡是同时产生的了吗？这岂不是有点说不过去？”不错，这是一个重要的问题！我们虽不能否认鸡和蛋同时包括在种族里，但我们不是折衷论者，在鸡和蛋两者之中，我们是要把鸡看做基础，而把蛋看做次要的。蛋能传播鸡的种族，它的功劳当然不小，不过，它也只有传播和推广的作用，新的种族是否能产生，能成立，这却不是由蛋来决定，而是由鸡来决定的。譬如人类最初养鸡，他们要选择那翅膀最短，身体最肥的来做种子，这一番选择，当然要等到孵成了鸡以后才能够决定，如果还是一些蛋，就无从选择起，所以这人为淘汰，就是要由鸡来决定，而不是由蛋来决定的。自然淘汰也是一样，蝗虫也有卵的，但大风所淘汰的是蝗虫，而不是它的卵。

人类社会中的“英雄造时势时势造英雄”的问题，也和鸡生蛋的情形有点相像。时代能够造成英雄，英雄也能够创造新的时势。但在英雄和时势两者间，哪一方面是最重要的基础呢？英雄推动时势，他的作用固然不小。但时势的前途，有一定的方向，是时势本身必然要走的方面，英雄只能顺着这时势去推动，才能够发生作用，否则，如果是开倒车的话，那么无论怎样伟大的英雄，也终于要没落的，所以，时势的前途，根本还是由时势本身来决定，英雄不过是向着这前途推进得更快一点罢了。因此英雄就和蛋对于鸡的进化一样，并不是根本的决定的基础。在这样的条件之下，我们不妨说是鸡生蛋，而不是蛋生鸡。

但大家一定又要辩难说：“鸡的淘汰虽然不是由蛋决定，但既然是由淘汰而来，就可以知道，在未淘汰以前，鸡的种族已经包

涵在野鸡的种族内了。这样，我们不是可以说，鸡是一部分野鸡的蛋所产生的，淘汰的作用，不过是把这些蛋里所产生的鸡提选出来罢了。这不是可以证明蛋生鸡了吗?”不错，这也是一个重要的问题。我们不能否认鸡的倾向在野鸡的种族中已经包括得有，不过，在未经淘汰，不能成为独立的新种以前，它只是混杂在旧种中，它本身的纯粹的特性并不能够很显著地独立地发现出来。在野鸡群中固然可以有翅膀较短，身体较肥，近于鸡种的野鸡，但决不会“短”、“肥”到不能飞的程度，飞蝗群中也有翅翼最短的，但也不会有短到不能飞的程度，即使偶尔真有不飞的野鸡，但在野种群中，决不会脱离野性，这时你要找正式的鸡，是不可能的。我们只能说在野鸡的种族中，有着许多能变鸡的要素，这些要素，对于野鸡的种类，只能算是一种内部的矛盾，这矛盾可以扩大加强，向着新的方向推进。但当它还是在旧的种族内部活动着，不能冲破了旧的范围而独立起来以前，我们决不能说是新的种族已经存在。用人类社会作比喻说，一个社会内常存在着一部分努力维持现状的人群，同时又存在着另一部分要打破现状创造新社会的人群，这是社会的矛盾，后一种人的努力，是无时无刻不存在的，但在他们未能打破现状以前，我们决不能说已经有了新社会。野鸡没有受过淘汰，还只是野鸡的时候，我们也决不能说新的鸡种已经存在，所以要说野鸡的蛋生了鸡，是不对的。

说到这里，想来大家都没有意见了。但是，比较知道一点最近的生物学的人，也许又要提出质问:“你说在旧的种族中不会有明显的新种的特性存在，这显然是渐变说的思想，未免太旧了吧?渐变说是达尔文的不完全的地方，但在达尔文以后，生物学家已经证明，在一种生物中，常常有新的变种突然诞生，尤其是在最近，更证明如果用X光线之类对着一种动物的卵照射一下，就常

常会孵化出新的动物，这叫做突变说，现在突变说非常有力，而达尔文的渐变说几乎可以说是已被打倒了。卵里既然可以突然产生新动物，这不是蛋生鸡还是什么？”

不错，突变说在今日是最有力的，不要说生物，就是宇宙间一切事物的变化，也都以突变为主。不过我们要知道，一种生物中偶然有几个变种产生出来，仍然不能算是新种族已经成立。因为这变种不一定就能够发展起来，成为独立的新种。因为变种不一定就能适应环境，万一这变种的动物适应环境的能力很差，在自然淘汰的过程中它终有一天消灭，那么它只是在旧种中偶然的昙花一现，并不能成立新种的。因此，变种并不能决定新种的成立，新种是否成立，始终要由淘汰的法则来决定，在这里可以知道，达尔文的渐变说虽然很有问题，但他的进化论的根本思想（淘汰说）是始终打不倒的，这样我们仍然可以说，变种的发生，对于原有的旧种，仍能算是一种内部的矛盾，不能算是新种，变种如果很能适应环境，它就能够渐渐繁殖，那么这矛盾就渐渐地扩大起来，而在自然淘汰的磨练之下最后脱离旧种，成为新种。因此，我们仍要说，新种的鸡，是旧种的野鸡里进化来的，鸡的种族根本成立了，然后才有鸡生蛋蛋生鸡的循环连锁的存在。当然我们还要注意，所谓循环的连锁也并不是简单的循环，一代的鸡和另一代的鸡决不会完全相同，并且也可以有变种的。把几个单独的鸡脱离了种族来看，虽然要使人发生循环的感想，如果能顾虑到它的种族，那就可以看出，循环始终也是一个发展和进化的过程。

这是鸡生蛋问题的解答。其实这解答并不限于鸡生蛋的问题，宇宙间有许多类似的事情，我们都可以这样来思考的。

（原载《读书生活》第1卷第10期，1935年3月25日；署名：李崇基）

论文学的素材题材和主题

(1935.4)

在未入本题之前，对于文学的整个概念有略说一下的必要。

文学是现实的反映，但并不是无条件的纯客观的反映，反映者或作者的本身总是有一定的立场，一定的视角的。通常总以为镜子式的反映就算是纯客观的反映，实际上就是镜子，也常常因着本身的质料以及表面的光滑程度等等的不同，或多或少地歪曲了现实的原形。两年前有自命为“第三种人”的为要反对作者须有正确立场的论调，不是曾经替客观主义辩护过么？然而同样的“第三种人”到近来竟成为纯主观主义的天使了。文学的永久的价值建立在哪里呢？回答是：“在艺术的真实上面。”转一个弯却又要人注意：“我们没有说认识的真实，而说表现的真实。”当日的客观主义者现在却不再尊重客观的真实，只看重“创作动机”或“意向”了。“虚伪的客观主义”之不能站得稳，这不是证明么？我们不是要抬起主观主义的旗帜，恰恰相反，最好的文学应该是最能反映客观现实的。但要最能反映客观现实，也就要站在最正确的立场和视角上，好像镜子要最能照清楚，就得是有最精练的质和最平滑的表面一样。

这就是所谓主观与客观的辩证的统一；这哲学上的根本原则在文学上也同样适用的，认清楚这一点，我们就可以进一步研究什么是素材、题材和主题的问题了。

例如就素材来说罢，素材可以说是作品的原料。我们现在就

要问：一个作者用作原料的东西是些什么呢？客观主义者的极端的答复应该是："赵子昂画马，他自己也要设法变成马。因此，画者所能够取得的真正的素材，就是他自己所做的一切。"把理由补充得更充足一点，就是："文学的原料必须是最真切的纯客观的现实。作者只有对于他自己，才知道得最真切，所以也只对于自己的事才能够有最生动、最真实、最客观的反映，至于别人的事，他必须通过自己主观的着色眼镜才能够看得见，所以不能作为作品的素材，即使用作素材，也不会成功。"自然，这种主张是最适宜于放冷箭之用的，如某作者强盗写得好，他一定做过贼，某作者会写杀人的场面，他一定也曾经杀人之类。

这虽是常常有人提起来的论调，但它的错误却是很明显的，一种作品里常有各色各样的人物出现，倘若每种样的人物都必须是他自己，那创作就根本不可能了。《水浒传》有108个不同的个性和面貌，但我们没有听见施耐庵懂得孙悟空以上的变化呀！作品的素材，不必一定是作者自己，一个作者所见闻、所经历的一切，都可以成为他的创作的素材。但这样说自然嫌太空泛，太笼统。作者的所见闻、所经历虽然都**可以作为**素材，但不一定都能成为素材，虽有经历，若不能够有相当深切的了解，仍是不行。客观主义者以为人只能够深切地了解自己，其实这要看人的立场说话。立场不对，就连自己也不能了解。人不了解自己，并不是奇事。在某种的社会地位上，人常常要戴着假面具骗人，同时也常常骗了自己。军阀们杀够了人，刮够了地皮，又去拜佛念经，自以为功行圆满的，不是很多吗？"守财奴不能为失去了的金钱而歌"，拉斯金以为这是守财奴的情操太低级的缘故，胡秋原也曾把这一点大吹大擂，企图由此证明文学的艺术性完全要靠情操来决定。我以为并不是什么神秘的情操高低的问题，不能歌，是因为守财奴

的地位使他不能够了解自己，如果他了解自己，了解到了自己是怎样的酸涩，那他马上就不再是守财奴了。像这一类的人生，非守财奴的柴霍甫倒可以用作小说的素材，而他自己却是不能够替自己写半个字的。我们常听说："真正的敌人才是真正的知己。"然而一个人对于自己，有时反而没有敌人那么知道得清楚，因为敌人要揭破自己的优点和缺点，是一点顾虑也没有的，这是敌人的立场使然。驾马的人不是比马更明白马性么？至于自己，只在自己的立场并不需要替自己粉饰，只在需要自己反省和克服自己的情形之下，换一句话说，只在自己能把自身的缺点当做别人的缺点的时候，才有了解自己的可能。外国有一句名言："压迫人的人，聪明的也会变为愚蠢。"这正因为压迫者安于现状，需要替罪恶粉饰的缘故。总之，一个人所最能深切了解的东西，就是他斗争或实践的对象。作者所见闻、所经历的一切，虽然不是他自己，甚或与他自己相反，凡为他相当深切地了解的，都是与他的实践立场相关联的方面，也只有这样的方面，才成为真正的创作的素材。吉诃德先生不是西万提斯，阿Q不是鲁迅先生，巴札诺夫与屠格涅夫性格全然相反，但在作品里，他们都写得生动真实。这就是明证。作者并非蜘蛛，素材决不能够全由自己的肚皮里抽出来的。

生活的实践才是素材的惟一工场，而素材就是作者的实践活动中的一切有对象性的事物。

然而把素材局限于自己本身的客观主义者，却不能不像蜘蛛一样的只管从自己的肚皮里去抽他的素材，结果反而成了纯主观主义的俘虏。肚皮的容量是有限的，抽得太利害了，就要感到贫乏，而素材便起恐慌。现代欧美市民文学的衰败，不正是由于内容来源的空虚吗？高尔基指出这衰败的原因是作者主张任意自由写作的缘故。太任意，就把主观的作用放纵得太利害，以致远离

了现实生活的实践，失去素材的最大的来源。来源既没有了，那除了往自己的枯竭到不能再枯竭的头脑里去抽，去绞，还有什么办法？除了衰败、贫乏，还有什么路可走呢？

单单的素材不能构成作品，正如单单的原料不能当做器物一样，要把素材应用进一定的作品里，必须像处理原料一样地经过相当的选择和加工。素材经过了相当的文学上的加工，就是题材。题材是文学的内容中的基础要素，题材应用的得当与否，对于作品的成功，有决定的关系，所以是很重要的。

作者怎样在素材上选择加工，怎样把握他的题材呢？这不是每种作品都能尽同，要看所企图表现的是什么。然而就一般的共通点来说，作为题材，就得要够得上两个标准：

第一，必须具备着具体性和形象性。文学是用具体的形象反映现实，和科学理论之用抽象概念的反映不同。题材是作品的血和肉。所以这具体性和形象性就得要在它身上直接表现出来，对素材的加工，最要紧的也就在于赋予形象性这一点。只有故事的叙述而没有活生生的人物登台，是文学所最忌的。历史的记载不是文学，原因就在这里。历史小说就不同，它必须充分地把历史记载中的素材立体地把握起来，每个人物的特殊面貌都得要有正确的塑雕，否则便不能作为它的题材。有许多做历史的人，为要求其生动，也用这样的小说的写法去著作，这就把历史也文学化了。例如《史记》，虽然不是我们现在的历史著作所要追随的模范，但它那种把史事赋予真实形象的手腕，使它本身成为很好的文学作品，而不仅仅是历史记载，则是谁也不能否认的。所以，具体性和形象性是文学题材所必具的第一个特征。

其次，必须选取最具有典型性的事物作为题材。这也是文学的反映现实所不可少的。因为，文学的反映现实究竟不是镜子，不

能单只反映出了表面的、零碎的现实就算满足，要紧的是在这些表面现象的背后还要看出一般性，看出一切事物中间的联系。自然科学理论的反映也不外是这样的，所不同就是如前面所说，科学理论用的是概念，而文学则用具体的形象，具体的形象要能够表现出一般性，就不能不是典型的形象。典型的才子佳人才能代表一般才子佳人。主张典型并不是主张完全要抹杀个性和一切特殊琐事的描写，反而是要在个性和特殊琐事的发展中呈现出一般的面影来。不怕就是描写极偶然的事件，只要能够很典型地把握着，这偶然的事件也可以成为透视必然性的最好的契机。一个苹果的落地使科学家想到万有引力，从擦一根火柴的小事中，布罗斯基的作者能写活了一个没落富农的典型的性格。至于个性也是一样，我们不能说汉姆列特没有个性，不能说吉诃德先生没有个性，然而屠格涅夫指出前者是北欧人的典型，后者是南欧人的典型。阿Q又何尝没有个性呢？然而一部分中国人的一般的特性都被他代表了。个性与典型不是绝对对立的。恰恰相反，真正的活的典型的题材就是要能够巧妙地把握到个性与典型的统一，活的典型不是死的抽象，而是把题材的具体性和形象性更现实地推进了一步。

最后，我们要注意典型也有时代性和社会性的。一时代有一时代的典型，一社会层有一社会层的典型，在同一时代同一社会里，也可以有种种不同的典型作为题材。在这里，文学作品的是否能伟大或是否最成功，就有题材上的分别的标准了。最成功的作品，应该是最能反映现实的，而是否能够达到这一步，就要看作者所采取的典型在他的时代他的社会里是否能够成为暴露一切的核心。抓着了这个核心的作者，是成功的，这不必举例说明，已经很明白了。

题材，是充分具体地和典型地被加工了的素材。

然而作品不是单靠题材就能成立，作品的内容还有第二个根本要素：主题。什么是主题呢？一个作者应用了一定的题材去创作，他并不是要去专门描画题材，而是要借这题材的发展来告诉我们些什么，他使题材依照一定的方向发展，而在发展过程中呈现出他所要说的东西。这所要说的东西，就是主题，具体一点说，主题是作者自己对于作品中事件的根本认识。认识是离不了一定的立场，一定的视角的，社会关系不同，认识也就差异。同一的题材，不同的作者来写就有不同的主题，而成为不同的作品。用农民生活来说罢，在丰子恺先生的漫画里，农民生活的主题就表现出闲适的画面，而在许多新作家的写实小说里，我们看见的却是悲惨壮烈的斗争织成的场面。这样，作品的主题，还表现了作者的主观意识，主题中的意识如果是歪曲的，那直接也会歪曲到作品里所反映的现实。作品是否能够很成功地反映出现实的真实性，是否能够成为确固不拔的时代里程碑似的艺术品，就要看它是否建立在最正确的主题上，也就是要看作者是否立足在最积极最正确的意识上，也就是要看作者的认识的立场和视角是否最恰当了。

我们要求作者把最前进的意识作为主题的基础。有人也许以为这就成了所谓“倾向文学”甚至于“口号标语”文学。其实是不尽然的。文学有“倾向”，不见得就足以致死文学的艺术性。如果一个作品里充满了生硬的口号标语，即把文艺所特有的感人的力量丧失了，那只能怪作者在写作技巧上不能好好地使题材和主题统一起来，并不是主题积极的过失。除非不承认每一部伟大作品都有它的主题，不然，我们就无理由否认以积极的“倾向性”作主题的作品也可以成为不朽的作品。这里成问题的只是作者要能

够好好地处理他的题材，使得那主题能够很自然地从题材里流露出来，不显见其是硬生生的加上去的口号标语，这一点解决了，倾向性是不成问题的。

有人会说："世界上从来有不少伟大的作品，但不见得都是有前进意识的。"这也不尽然。凡是伟大的能反映现实真实的作品，在它的时代里，它的作者至少总是不满于现状而希望前进的，决没有羊一样的俗物能够给我们留下宝贵的遗产。自然，过去的伟大作品，它的前进的主题，用我们现在的标准来衡量，前进的程度无论如何是不够的。但用作者自己的时代的标准来说，却不能不是一个前进者。既然每一时代的作者都必须站在他当时的生活的前线，那么，今日的作者必须以今日的斗争中最前进的意识作为创作的主题，不是也应该的么？

题材和主题，是文学内容的分不开的两个要素。有了最典型的题材，还要有最能抓着现实的本质的主题，才能够产生最成功的作品。

（1935年4月，曾收入《新哲学论集》，后收入《论文化和艺术》）

国 宝 外 流

(1935.4)

近年来，一般专谈“国运”的“有心人”们，不单是由一块块土地被人拿去这一点，找到了许多的理由，就是在比较小的事情上面，也能将他们的主张建立起来。例如满清皇族的一颗龙睛珠被搬到英国银行的仓库里去，就会有人发挥议论，说国宝一天天外流了，我们的“国运”是不堪设想了。

一方面像煞有介事地说着“多难兴邦”一类的甜蜜话，隐然是在夸示自己，忍受宰割的能耐，好像多忍受一点，就能自然得救似的。一方面又在叹息，说我们已经倒透了霉，连一颗小石头也不肯做“我们的所有物”，各自拿起脚来走了。到底有救吗？无救呢？答案是一股脑儿归给“国运”，意思是有运命支配在头上，可以听天由命。

但所谓国运，得加一点注释：像龙睛珠这一类“国宝”的外流，实际上并不是宝贝自己生了脚逃出去，而是有人在外里用15万元美金的价值出卖了它。如果这就算有关国运的话，那么这国运并不是我们的国运，而是操诸那出卖国宝的满清皇族之手的国运。因为我们虽然口口声声称那是“我们的国宝”，但那国宝的所有权并不真是属于我们的。这犹如奴仆对于自己主人家里的金银宝器，虽然也口口声声称之为“我家的金银宝器”，但那东西的买进卖出，主权终是在另一些人的手里。主人要把它卖光，做奴隶的是无可如何的。倘若这“无可如何”的事就算做运命，那么这

运命并不是由于奴隶本身倒透了霉，而是因为他们对那称为“我们的宝物”的东西没有主权。

在从前，中国的整个天下都是满清皇族一家的所有物，其他的中国人都被称为“家奴”。在“宁送外人，勿与家奴”的口号下，中国的土地被他们出卖了好多块数，使“有心人”叹息着“国运日蹙”。现在，经过了几次革命，天下不再是满清家的了，但还有许多宝物留在他们的手里；这就成为遗孽，于是又外流，“有心人”来叹息国运之日蹙，然则国运之蹙，是有来由的，要挽回国运，是忍受和叹息可以济事的么？

（原载《文艺电影》第2期，1935年4月）

“人类生活的努力”是什么？

——答徐为芳君

（1935.4）

近来很有一些人想用“人类生活的努力”这一句话，来解释人类历史上的一切事情。例如人们问：“为什么一百多年以来人类会发明许多机器呢？”他们就说：“这是人类生活努力的结果呀！”又如问：“为什么现代战争的武器这样厉害呢？”他们也会说：“这是人类生活努力的结果呀！”在他们看来，人类生活的努力可以解释一切，是一切的最后原因。他们反对用物质的条件来说明历史，以为一切的物质条件也不外是人类生活努力的结果。总之简简单单的“人类生活的努力”一句话，就成了应付一切的万能的法宝！

徐君就因为遇到了这样的一个朋友，听了这个朋友的意见，而发生很大的怀疑。是的，如果不是人类的努力，决不会有什么机器的发明，历史上的一切事情，我们也不能否认是人类生活努力的结果。但我们要知道，单单这样说，是非常空洞的。并不能够很具体地把事情解释明白。例如说18世纪末的蒸汽机是人类生活努力所产生的发明，“那么我们就要更具体的问，为什么人类的努力一定要到18世纪末才产生蒸汽机呢？为什么原始时代或封建时代这东西就产生不出来呢？难道原始时代或封建时代的人类不努力吗”？这样的追问，就不是空空的一句“生活努力”的话可以说明了。这样一来，无论如何我们就得要用物质的经济条件来说明，

我们至少得要说:“原始时代和封建时代是因为人类的生产技术不够，并且生产关系上也不容许有这种大发明，所以人类生活即使不为不努力，也不会产生蒸汽机”。这样才能够把历史上的事件解释明白。由此可以知道，所谓生活的努力只是一句抽象的空话，抽象的空话是不能够真正把事情解释清楚的。“真理都应该是具体的”。只有用物质的条件来解释才能够得到具体的说明，也才是真理。

现在，我们试把所谓的“人类生活的努力”拿来研究一下，看它本身究竟是什么东西。所谓“努力”，是指人类的一种奋发的精神，很有点观念论的色彩，用什么什么的努力来说明历史，也无异是说人类的精神的奋发作用可以自由地创造历史。这有点英雄造时势的意味，也很近于唯心史观的理论，但如果我们对那些朋友说这是唯心史观，他一定不肯承认的。他们一定要声明，说他所主张的决不是观念论，他们会声明，在他们所主张的“人类生活的努力”这一句话里，他们所看重的并不是“努力”两个字，而是“生活的努力”五字，单单看重努力的，自然是观念论，但他们能看重“生活的努力”，所以就不是观念论了。不是观念论，那么，就应该是唯物论了罢？这样说时那些朋友仍然是要反对，他们又要声明自己也不是唯物论，声明他们所看重的是生活，而不是要用物质条件来解释历史的。不看重物质，自然也不是唯物论了。如果你又说，既不是唯物论，也不是唯心论，那么是二元论了罢，那他们仍然要反对，不承认自己是二元论。总之，他们相信自己是独树一帜，与从来的一切哲学都不同的。

但是，真正的人类生活是什么呢？所谓生活的努力又是从哪里来的呢？当我们谈到生活时，我们试问是否可以把物质丢开不问？我们只要问一问，我们自己的肉体，是不是一种物质的组织，

如果肉体这种物质的组织破坏了，我们是否可以继续生存？只要简单地把这几个问题了解了，便可以知道，人类的真正的生活，本来是完全建筑在物质的基础上的。人类的生活问题，在根本上还是物质问题，甚至可以说是吃饭问题。物质上有缺陷、有需要，使我们发生生活上的恐慌，于是我们才努力求生，因此，就是所谓的人类生活的努力，它本身也仍然是因物质的需要而所发生的。它本身也是可以用物质来说明的。

人类为要维持生活，必须取得生活资料，为要取得生活资料，必须进行生产的活动，为要进行生产活动，人类互相间就不得不发生一定的关系，这就是生产关系。人类的社会生活，整个的就是建筑在生产活动上，也就是建筑在一定的互相关系的活动上，试问如果生产活动一旦停止了，工人不做工，农人不耕耘，社会生活还可以存在？人类的生活是离不了社会的，而一说到社会生活，就不能不把物质的生产活动看做它的基础，人类生活的努力，也不外是在这种基础之上所表现出来的努力。自然，近代人类社会的生活是非常复杂，我们不单单只有物质生活的生活，也看见科学哲学艺术等等文化的产物，但我们不能说这些东西是天上掉下来的，社会的经济条件如果不成熟到一定的水准，人类生活的努力就达不到这一方面，这些东西也就不会发生。所以，人类生活的努力不但是发生于物质的需要，就是努力的方向，努力的效果，也是受物质条件所限制的。如果没有物质条件的限制，如果人类生活的努力可以自由创造一切，那么，为什么原始时代不能发明机器？为什么那时不会有近代的文学艺术科学等等的高级文化现象？这不是很难了解了吗？

自然，我们并不是说“人类生活的努力”在历史上一点用处也没有。相反地，我们是很看重努力的意义的。如果没有人类的

努力，那还有什么事情可做呢？我们只是要说人类努力的性质，努力的方向，都受一定的物质经济条件限制着，所以也是有物质的经济条件才能给予最后的说明。我们只是要说，人类的努力不是绝对自由，不是一个万能的创造者。它的作用，是有一定的限度的。而这种限度，就是物质的经济条件给予它的限度。我们并不是说人类生活就像机械一样，一点自由也没有的，人类生活的努力是可以自由的，不过这种自由是相对的自由。因为在一定的经济条件之下，它仍然能够改变周围的一切，使自然界的事物供自己应用，在原始生活的条件之下，人类能制造石器，在资本主义的经济之下，英国的制造者就可以发明蒸汽机。这些，都是人类生活的努力，都是人类努力的自由，但这种自由，是可以用物质的原因来说明的。

所以，真正的人类生活，根本是物质的生活，人类生活的努力，也是物质生产条件下的努力，离开了物质，就不能说明人类生活的努力，同时也就不能说明历史。然而主张用人类生活来说明历史的朋友，是拒绝用物质的原因来说明的，他们很反对唯物论。然而，如果要反对唯物论，拒绝用物质条件说明历史，那首先就得要否认人类的物质生产的生活，否认了物质生产生活，就等于否认了生活，这就是说，在“人类生活的努力”这一句话中间，他们所看重的并不是生活，而只是“努力”两个字，以为“努力”就是创造一切的最后原因，这就是说，结果他们仍不能不单独用人类精神的奋发作用来解释历史，不能不沦落到观念论的老巢里去。自然，他们在口头上总不肯认识自己的观念论，但实际上这早已是观念论了。

总之，无论哪一种哲学思想，不是唯物论，就必定落在观念论的窠巢里去，要不然，就是折衷的二元论，决没有能够在唯物

论和观念论之外树立一个独立的旗帜的。但这已经出乎我们这次问答的范围之外了，不多讲了吧！

（原载《读书生活》第1卷第11期，1935年4月10日；曾收入《知识的应用》）

客观主义的真面目

——答顾惠民君

(1935.4)

来信:

读《时事类编》三卷三期永田广志《历史上主观条件之意义》一文,觉得客观主义是要不得的。“因为这个原故,不能够正确地评价生产关系对于生产力,上层建筑对于基础的积极的反作用的人,当然不得不成为不理解社会过程上主体的要因之积极性的客观主义者。”在下面他又说客观主义是必须克服的,而且只有新方法论的理解才能克服客观主义(三一五页)。

再读贵刊一卷六期名词浅释第一条,说“客观主义就是抬高了客观的价值而把主观看做次要的东西。……哲学上的客观主义,是主张人类能够知道客观的真理,人类的知识和客观世界的真相是一致的”。假使客观主义果是这样的东西,那么,和唯物论的观点,我看似乎是一致的。新唯物论的认识论,不是主张“主观是次要的东西”么?新唯物论不是主张“人类能够知道客观的真理,人类的知识和客观世界的真相是一致的”么?然而永田广志的意见,明明与这个没有丝毫相同之处。

二者必居其一,究竟什么是客观主义的正确的理解呢?如

果新唯物论真的和客观主义一致，那不是永田广志说错了？

答复：

我们先得要说，顾君所提出来的这一个问题，是非常重要的。在表面上看来，什么客观主义主观主义之类，只是一个哲学上的问题，而顾君所提出来的，也只是书本上的疑问。所以有人也许就要说了："书本上的哲学问题，有什么重要呢？要紧的是我们生活上的问题。如果与我们的生活完全无关，那即使在书本上有多么重要，我们也不把它看重的。"

不错，我们从来就主张读书不能离开生活的实践。如果是非常重要的问题，那就不应该只是在书本上重要，而应该在生活上也很重要的，那么，客观主义的问题是不是仅仅书本上的问题呢？是不是我们的生活中没有这种问题呢？

我们要说，决不是！在我们的生活中，尤其在环境这样恶劣，社会这样零落的今日，客观主义的问题，就很普遍的在多数人的身上发生了。我们每一个人在今日都难免要发出这样的疑问：这种恶劣的现实，我们对它应该抱什么态度呢？努力奋斗吗？还是随波逐流地过偷安苟活的日子呢？我们要努力去改变现实社会，还是抱着无抵抗主义，让现实把自己压死呢？倘若我们的答复是："环境的力量太大了，我们没有能力反抗，我们只能随着周围环境要我们怎样，就怎样罢。"在这一个问题和这样的解答里，我们虽然没有看见主观客观之类的哲学名辞，但所说的周围环境也就是客观，而我们自己的能力，也就是主观。把环境的力量看得太大，认为自己没有反抗的能力，这正就是抬高了客观的价值，而把主观看做次要的甚至于不重要的东西了，这不是客观主义吗？所以，就个人的生活来说，客观主义就是对环境完全屈服，是一种无抵抗主义啊！

客观主义既是这样的一种东西，所以是很危险的。它能使我们消沉，使我们忘记了自己的力量。尤其因为我们所处的地位是半殖民地的地位，我们是资本主义世界中的被压迫者，这种危险就更加厉害。在这种情形之下，客观主义者会说："我根本就是处在这种环境之下，有什么办法呢？环境的力量是比我们大，要反抗，是不行的！"眼前的李权时博士的意见，就是一个好例。他赞成日本人所提出的"中日经济提携"的条件，为什么呢？据他自己说，是因为他的家住在日本人的势力圈内，所以不能不提出亲日的论调，不管别人反对不反对。由这一个例子，就可以看出客观主义的面目是怎样的了。我们可以说，就是汉奸，他也可以用客观主义来替自己辩护的！

但是，许多相信唯物论的人，一定要觉得奇怪了。因为他们常常以为唯物论是主张客观主义的。如果客观主义是危险的，那么唯物论不是就应该打倒了吗？顾君的怀疑，也不外是这样的。"客观主义是抬高了客观的价值，而把主观看做次要的东西"，而唯物论的主张不是"社会的生存决定人的意识"，"环境决定人的思想"么？不也是抬高了客观的价值么？如果唯物论是值得相信的，为什么客观主义竟是那样危险呢？

这问题，我们相信是在不少人的心目中盘旋着的一个大疑团！

是的，乍看起来，好像凡是唯物论者一定是客观主义的。唯物论不能不承认客观世界的存在，不能不承认这客观的世界是一个物质的世界，不能不承认一切精神的东西，一切人的思想，意识等等，都是从物质世界里产生出来的。唯物论无论如何要承认客观世界是基础，而主观世界只是一种派生的东西。在这一点，是与客观主义一致的，因为有这一点的一致，所以一切旧的唯物论者，机械的唯物论者，甚至于许许多多的新唯物论的标榜者，都

在显明地主张客观主义。我们如果有工夫去细细地检查一般研究新唯物论的人们的著作，一定会发见这种情形的。

是的，正因为大部分的唯物论的著作者，都有意无意地在表现着客观主义的主张，所以弄得一般读者的倾向，也走向这一方面去了，于是读者们都以为唯物论就是客观主义，如果推翻了客观主义，就似乎连唯物论也要根本倒台了。

然而，这是一种错误的见解。

唯物论虽然与主观主义决不一致，唯物论虽然不会主张“思想决定一切”，“整个的世界就是我们主观的幻想”，但是，要说一切的唯物论都主张客观主义，这是错误的。纯粹主张客观主义的，只是旧的机械的唯物论，真正的新唯物论，是要克服客观主义的。固然，新唯物论始终也是唯物论，它也不能否定客观世界的存在，不能否认“存在决定意识”的原则，但是，它决不会因为主观是被客观所决定，就以为主观这东西没有重要性。主观不过是被决定罢了，并不是不重要。

先就哲学上的客观主观的问题来说。在哲学上这问题所属的范围，是认识论。认识论上的第一个问题是：“我们的知识、思想，是从哪里来的呢？”唯物论的解答是：“我们的思想是客观世界的反映，所以是由客观世界里得来的。”这是一切唯物论所共通的观点。但是，旧的唯物论者，因为主观思想是客观世界的反映，就以为主观思想完全是被动的，一切知识，都只是客观世界投射进来的结果，以为主观没有自动去求得知识的能力。但新唯物论的主张却不然。新唯物论虽然也不能否认思想是客观世界的反映，但这反映是怎样才能达到呢？新唯物论者的主张是，在实践的活动中达到的。主观并不是被动的，并不是完全不自主地接受外来的印象，主观在实践的活动中，也能够自动地改变客观世界，而求

得新知识。所以，如果没有客观世界，当然没有我们的思想，在这一点，客观是重要的，但同时，如果没有实践的活动，如果主观不能自动地去改变客观，思想也不会有的，即使有思想，也不会进步的。在这一点，我们又看见主观也同样重要。对于一件事，我们要真正知道它的性质，必须要去改变它，要知道胡桃里有没有肉，只有打破它的壳，才能证实。对于社会，我们要知道它的真正的法则，也必须站在真正改造社会的立场上。然而一切的旧唯物论，以及虚伪的新唯物论，他们只知道客观的重要，而不知道主观是同样的重要，他们标榜客观主义，而忘记了一切认识应该由实践中去获得，他们要叫我们离开实践，躲到亭子间里去读死书。这种虚伪的新唯物论，很骗了不少的人，所以我们应该特别注意。客观主义的所以必须克服，这是理由之一。

再就社会和历史上客观与主观的关系来说。社会和历史的理论，与哲学上的理论是不能分开的。新唯物论的历史理论，不外是它的哲学理论适用到社会现象来所得到的成果。在哲学上说人的思想是客观世界的反映，在历史理论上就说“社会的存在决定人的意识”，“思想是社会环境造成的”。同样是承认主观被客观所决定。同样，新唯物论的理论在历史方面也要承认，客观虽然能决定主观，但在重要性方面主观仍不比客观更低下。人的意识虽然是决定于他的社会的存在，但意识之力量，同样能帮助着人去改变社会。我们觉察到现在的不好，这个关于“不好”的意识，当然是由客观社会的本身得来的。如果社会本身并不真的不好，我们决不会有这种意识。同时，因为意识到了它的不好，我们就知道要起来改革它。所以我们的意识，又能够对客观环境起积极的反作用。客观主义者，就忽视了这种反作用，它单只夸大了“存在决定意识”这一点，夸大了客观的力量，把主观看做毫无能为

的东西。他们遇到困难时，就只是叹息："环境如此，没有办法啊。"这样高叫着使人消沉下去。他们遇到前途很好，然而需要有人努力去做的事情时，却又太乐观地说，事情自己会好起来的，用不着去多事努力。例如科学的历史理论告诉我们，现社会是必然要发展成高级社会的，客观主义者于是就说，既然高级社会必然要到来，那何必还要去革命呢？它不是终归要到来的么？这样，客观主义是把人类主观的努力完全抹杀了的。

好了，现在我们已知道真正的新唯物论不是客观主义。但现在一定有人问：不是客观主义，那么岂不是要主张主观主义么？这也是要解答的。新唯物论不是客观主义，因为它把主观的实践活动看得很重要，但同时也不是主观主义，因为它不否认"存在决定意识"，"思想是现实的反映"。它承认客观对于主观活动的决定的基础，同时主观对客观又有积极的反作用，它并不是片面的主义，而是把主观和客观用最高的方法把握起来了的。

现在还有不少虚伪的新唯物论者，或明或暗地向我们灌输了许多客观主义的鸦片汁，我们必须注意不要弄上了瘾。

（原载《读书生活》第1卷第12期，1935年4月25日；曾收入《知识的应用》和《艾思奇文集》第一卷）

中风症与黄河

(1935.4)

中年以上的人，常常遭受中风病的袭击。病是突然而来的，有时在谈笑中忽然梭倒下去，有时轻轻地在地上跌一交，就此爬不起来，有时头晚上好好地睡下去，第二天早上就叫不醒了。人一中了风，大多数是一命呜呼，永远不再醒来。幸而有不死的，也得昏睡两三天，等到恢复知觉后，神经已经带了伤，不是手足麻木，就是嘴眼歪斜。最常见的是所谓半身不遂，整个的身体的半边陷于麻木不灵的状态，走路要人扶，做事要人帮。从此就再也不能恢复原来的健康。

因为中风是突然而来，人不知道它什么时候会袭击到自己的身上，所以中年以上的人担心中风比担心任何别的疾病还更利害。不过，说话得有一个限度，中年以上的人也并不全是这样的。拖黄包车，搬石头，抬行李，镇日的工作只赚得几个大饼钱的苦力，他们活一天，挣扎一天，生活根本恐慌，所以对于死，也就担忧不了那么多。这些忧虑，只有吃得相当饱，养得相当肥，一心只望多享两天福的大亨之流，才会把它当做一件大心事。

中风这疾病却也偏偏喜欢和怕死的人作难。不是生活优裕，肚肠肥满的人，就很少会中风，原因是这些人在生活上的主要享受就是吃。吃固然是每个人所不可缺少的事，我们没有理由要人绝食。但吃得太好，把滋养物拼命地装进肚子里去，它还是会作怪的。滋养物多得过分了时，身体上的营养不但不会增加，反而会

变成毒素。这毒素能够使动脉血管渐渐变硬、变脆，人的动脉管原是橡皮管一样的东西，它柔软而有弹性，心脏鼓动一次，将血液输送过来，它的管壁就张开；血液流过，它又收缩下来，这样一张一弛，每分钟六十几次到七十几次，血液就不断地流动全身。动脉一硬化，情形就不好了。它不能够很自然地弛张开来接受心脏的血液，于是血液的循环就非常不畅快。并且，因为管壁脆了，心脏的鼓动力如果太大，就会把它胀破。血液便泛滥进周围的肉体组织中去。这种情形，多半发生在脑部。现在说的中风，就是脑髓里的血管破裂，所以它的科学上的病名，是叫做“脑溢血”。

这样，吃得太多，是中风病的一个很大的原因，酗酒的人，尤其容易受害。多量的酒类流动在人的体内，会把许多脂肪堆积在动脉管壁上，加强了动脉的脆弱程度。酒瘾很大的人，十之七八都会死于中风症。

……

黄河的水灾，这两三年来年年都有，最近又在大闹特闹地嚷着筑堤的问题了，想来又要成灾（也许已经成灾）了罢？不知怎的，在报纸一看见黄河吃紧的消息，我就想起了中风症。明知道社会上的事情，不能拿来和人体生理的事情来硬比，一次中风，人就要死，而黄河泛滥一次，不过增多了灾民，饿死了百姓，整个的中华民国似乎还不至于因此死去，这明明是不同的。

但是不同，还是不能阻止联想。听见谭延闿、鲁涤平中风而死，就觉得，“这两位要人的脑髓泛滥了”；听见黄河成灾，又觉得好像中国北部中了风了。这联想，自然有它发生的道理。

中风是因为血管壁防堵不力，并不是血液自己平白无故地出来，而血管无力防堵的原因，由于人的身体组织长久地受了毒。这灾害，要怪身体组织本身不良，而不能怪血液，也不能专责血管。

黄河对于农业经济的中国，不愧是一条血脉。我们如果这样看它，那么，它的灾难，又何尝不可以当中风看呢？这社会的有机体如果健全，何至于对于这种天灾毫无抵抗能力？为什么年年修堤，而年年都要溃决？然而今年的灾害是明明不要发生的；只见河水涨，只见“赶筑工事”，而没有见防堵成功。这不禁要令人疑惑了。治河的先生们，真正有能力恢复这条大动脉的弹性吗？抑或仅仅成为上面的脂肪堆积呢？不然黄河的壁管为什么总是这样脆弱？

现在有的国家，已经成就了伟大的改造自然的工作。修筑了上千里的运河，冲开了上万里北冰洋的航路，而在中国的北部却有人连堵一堵水的工作都没有方法做得好！这决不是黄河太凶暴啊。这里有两个不同的有机体的对照！

好在人的身体始终和社会不同。人一中了风，整个的人体从此就完了，连动脉也跟着要入土。而黄河中风，却造成社会变革的条件。这就是说，这条大动脉的周围会生长出新的有机体，将旧的毒质和无用的堆积消灭了。那时，黄河的水流才终于有活泼地的走进正轨的一天。

（原载《读书生活》第1卷第12期，1935年4月25日；署名：崇基）

怎样能够把书本上的知识活用

——答邱孝城君等

(1935.5)

近来社会上提倡读书的呼声一天比一天高，而一般人读书的兴趣也显然增加了。读书固然是好事，但我们希望，读书的人不要仅仅在数量上增加，也要在质的方面有了改善才行。倘若一切读书的人都爱上了低级趣味的读物，或者只知道在书中去找“闲适”，寻消遣，那不如不提倡读书还更好一点。可喜的是我们现在看见了许多的人都肯硬着头皮去读硬性书；他们努力要从书中去求得了解社会，了解世界，了解生活的知识，他们是抱着可爱的大呆子的蛮干精神去读书的。然而另一方面却又有一个大危险：因为他们是勇猛的呆子，肯硬碰，于是就有人要把他们的这种好处当做弱点来利用，叫他们去碰顽固的石头，把无用的死书拿来给他们读，甚至于在他们面前提倡读古书读经。读者有时太热心了，一上了这个当，就全不知不觉地将最初希望了解世界，了解社会和生活的要求，忘得干干净净，无形中变成了前清时代型的书虫。这是多么可怕多么危险！好读书的朋友，对于这一重危险是不能不小心规避的。

近来有好多读者感到书本知识的活用很困难。据他们的经验，说是读了一本书以后，好像就仅仅是只知道这一本书，除了这书里面所说的事情之外，再也想不到与其他的事情有什么关联。读

书是为要了解世界，了解社会和生活吗？“但从何了解起呢？”他们不禁要这样问了。接到了这样的疑问，我们不能不先去探究它的原因。为什么他们会感到困难呢？原因并不只一种，而其中的很重要的一个，就是上了硬碰的当，碰着了比石头还硬的死书。这些书离现实的社会生活太远了，对于他们自己切身的以及周围的问题，简直风马牛不相及，书的本身已经是死的了，要叫他们活用简直就无从活用起。想不困难，岂可以吗？

所以，当读者怀疑到书本上的知识不能活用的时候，我们第一先就要问他：你的书选择对了吗？倘若你抱着的是一块顽石，那么事情就很明白，你得把它马上丢去，另去找适合你的用途的书籍来阅读。你不要因为饥荒太甚，希望拿观音土来维持你的生命，那里面根本就没有滋养料，要求它能营养身体，是全然靠不住。倘或有慈善家用观音土来施赈，也一点值不得感谢的。

要读有价值的书，这是第一点。但是，有了好书，是不是一切困难都解决了呢？当然还没有。书的选择，不过是打破了第一重难关，不过要我们莫把观音土当做珍馐美味。但就是珍馐美味摆在面前了，还要看你的胃口会不会消化。事实上有了好的食品而不知道怎样消化的人，不是还多着吗？而现在邱君所遇到的，也就是这一种困难。邱君已知道什么是死书和什么是活书，知道找活书来读，然而他读了活书，仍不能够活用。他告诉我们他近来读了一本哲学理论书的感想说：“硬着头皮读下一遍，字句倒很清楚，但是读完毫无理解。举的许多例子我也看懂了，说明的三大原则我也记得了，只是一样，毫不会用；除去书上举的例证，就自己一个也举不出来了。听他说谁错了于是我晓得谁错了，若使我自己去批判谁怎样错法又毫无把握。”由这几句话看来，可以知道邱君虽然读了一本很有价值的书，然而读的结果是只能跟着书

跑，书上怎样就只知道怎样。要把所读的应用到社会生活的事件或其他书本以外的事件上去，都成了不可能的事。

现在开始答复他的问题罢。邱君的信中第一点是告诉我们，他所读的书，在书的本身他“都懂”了，只是不能应用。这里先要研究的，就是他所谓的懂，是不是充分的懂。我们并不是说他所谓的懂是假的，他说懂，自然真的有几分懂。不过懂也有懂的程度。有的人仅仅是懂得表面的几句话，有的人能懂得更深刻些。如果仅仅表面字句明白了，就以为充分的懂，就以为满足，那是不对的。因为能不能充分懂，对于能不能活用的问题是有很大关系的。懂得充分，也才能充分地活用，反之，不能活用，原因就是由于没有充分地懂。所以，当读者怀疑到书上的知识不能活用的时候，我们除了像前面问他的书是否活书之外，第二步就问他自己是否充分地懂。书如邱君，我们由他的信中所说的看来，可以断定他对于所读的书，懂虽然懂了，但还没有透彻的懂。所谓懂得透彻，最少限度要做到这样两点：第一，不能单单是把字句念懂，对于字句里包含的意义却含混不明。“字句倒很清楚，但是读完毫无理解，”这正是不透彻的一个明证，譬如否定之否定的法则，在字面上说起来，是很容易明白的。一个否定就是一个变化，这有什么不能懂，有什么不容易通呢？然而如果你单以这个为满足，就要发生很大的误解。例如“麦是被人吃了”，这是一个变化，于是就以为也是一个否定。殊不知所谓否定，它的意义并不是指这种外部的变化，而是指一种事物自身内部矛盾的发展所引起的本身的变化。像麦子里长出麦苗来，才算是否定，因为这苗是麦子自身内部发展成的，单在字面上去了解，不注意那字里所包含的意义，结果就是会这样把人吃麦子也误认做否定的。所以要懂得透彻，第一就不能仅仅把字句念通就算，而要认认真真地将意义

弄清楚。

第二，单单弄清楚了意义还不够，再要进一步，对于书中前后所说的一切，要有连贯地加以把握，不要只注意了这一段，就将那一段的关联完全忘记了，以致不能够得到系统的了解。例如邱君就发过这样一个疑问：“麦子被人吃了，固然不是否定，但是变化是有的。难道这样变化的性质是超辩证法的吗？”在这里，他明明有这样一个误解，凡是辩证法的变化，一定都得要是“否定”才行，不是“否定”的变化，就一定是超辩证法的。他这里明明是把注意力过分地集中在否定两个字上去了，以为否定的变化就是辩证法的全部，忘记了否定只是一个环，此外还有种种的变化，如渐变量变之类，也是包括在辩证法里面，而且还在他所读的书的另外地方说到的。只因为他不能够将此地的否定和另外地方的其他变化联系地把握和一贯地了解，所以单就否定本身来说，他能够了解人吃麦子不是否定，固然很正确，然而为了注意否定却忽略了其他一切，这就是不透彻，这就引起了误解。

把字句包含的意义弄得清楚，并且前后一贯地有了整个的了解，这才算可以称说是透彻，然而这种透彻，也还仅只限于书本子上，我们现在要解答的问题即是要活用到书本子以外。在书本子上了解到透彻了，就可以活用了吗？可是可以了的，不过这所谓的“可以”，还只算是有了准备。没有准备，自然不能实用，然而有了准备，要实行起来，也还要再有一点适当的方法，没有适当的方法去实现，那准备也就是白白的准备。

要把透彻了的书本知识实际活用起来，还要有什么样的适当的方法呢？第一，要注意不要把书上所看见的东西造成了一个顽固的成见，不要以为这一本书上所说的一定就是完全无缺的定论。我们先得认定了，读书不过是一种帮助，帮助我们去认识世界，我

们从书里所获得的，是别人认识世界的记录，但里面并不能够把世界上的一切都说完说尽。我们先要这样想：除了书本上所说的以外，世界上还有许多新的事情等待着我们去发现。所以我们只能把书本知识当做一种帮助或引导的工具，时时刻刻要准备着而且努力着去研究新的事物。先有这样的态度，我们就不至于自己关死在书本子里，与书本知识适合的，固然要利用书本知识去解决，否则就要多费点力自己去分析，这是活用的初步方法。

其次，在应用的时候，我们也不能把书本上所说的当做死的公式，拿到所要研究的事物上去硬套。邱君说："我们日常所遇见的事情，我就不会在其中发现辩证法的法则，拿公式硬朝下套，准得套错了。"这种"套"法，真的，是"准得套错了"的，我们也不赞成他这样蛮干！书本上所告诉我们的什么公式，我们只能把它当做一个模范的原则来应用。当我们要把它适用到一件事物上去的时候，不错，这原则是决不能忘记的，但我们更要紧的事情，是要先就那事物的本身去分析。譬如说对立的统一原则罢，我们不是要把空空的"对立统一"四个字加在那件事物上去，却先得要分析那事物的本身的种种要素，然后根据这原则，检查这些要素中间是有着些什么样的对立情形。这样运用，才可以很实际地了解这件事物的本身的对立，而不仅仅是一个硬套上去的公式！譬如邱君说："我们在学校里是有化学实验的，可是硫酸加锌的变化是种什么过程我就解释不出，在这变化里是怎样一种对立的斗争呢？……"要想用对立统一的法则套在硫酸加锌的变化上，自然是套不住的。但是，你先分析这个变化的内容罢，这里的变化过程中，一方面锌和硫酸中的酸根化合了，一方面硫酸里有氢气分解出来，在这一个过程中，就有化合和分解两种相反的作用同时在进行，这不是对立的统一吗？这不是很轻易地就"解释"出来

了么？所以只要我们不要将公式看成一顶硬帽子，而把它当做一个分析的原则来应用，那就可以活用了。

（原载《读书生活》第2卷第2期，1935年5月25日；曾收入《知识的应用》，改题为《怎样活用书本知识》）

为什么写作不能忽视技巧

——答王作民、朱明礼等

(1935.6)

这一篇“读书问答”，是答复关于本刊青年创作指导栏的疑问。

青年创作指导已有半年多的历史，在第一卷里，我们除了在每篇创作末尾加几句评语外，还有过茅盾先生和夏子美先生的两次总评。从第二卷开始，因为每篇评语的形式不容易做得充分，我们把它取消了，用每月一次的总评来代替它。这在第二卷一期编前已说明过了。

对于过去许多的青年创作，我们的批评是关于技巧方面的多，而关于意识和内容方面的较少。不论是在每篇的评语里，或茅盾先生的总评里，都曾郑重地指出作者的技巧怎样不够。指出作者应该怎样注意他的作品的章法、结构，怎样将他的人物再写得更生动一点，更立体化一点。自然，内容方面的批评，我们也并没有放弃，譬如作者对于自己所写的事件是否不真实？是否不深刻？是否有把现实的形态歪曲了？这一类内容方面的问题，我们在必要的时候也会尽量指出过。但在技巧方面我们指摘得更多一点。

这自然有种种原因，并不是我们故意偏重技巧。但一部分的读者不大了解，觉得这种技巧方面的指摘是不必要的，大概他们总以为，只要内容好，就是好作品，技巧坏一点，并没有关系。有几个人甚至于有这样的误会：以为注意技巧就等于做八股文章，

“什么章法？什么结构？什么人物的描写？弄得我头昏了！这比做八股文章还难，难道我们现在还需要去做八股吗？……”这样的误解，虽然未免太幼稚，然而确确实实是有好多人在那儿这样想的，所以我们不能不有一点解答。

我们的许多青年作者，是在社会的各个角落里生活着。无疑的，他们的生活是复杂多样，有着种种今日中国生活的典型。就创作题材方面说，我们作者的生活的本身就是一个丰富的来源，他们面对着严重的现实，而这现实的各种侧面映在他们的作品里。生活愈是复杂多样，则他的所看见的现实的形象愈更近于完全，也就有更多的东西可以写作。现在青年作者的眼界是扩大得多了，诚如茅盾先生所说，在五四运动前后的创作，十之八九是以恋爱生活为题材的，而现在的青年创作，却还没有过一篇纯粹关于恋爱的作品入选。

文学是现实的反映，是作者对于现实的认识。文学作者也就和一个科学者一样，表现在他作品里的，是他所观察到的现实的真理。他不仅是抓着一些零零碎碎的现象就算满足，他必须做得更深刻，暴露出所写的那些事物的本质。他的眼界纵使扩大了，他纵然已能看到各种各样的侧面，换一句话说，他纵然有了丰富的题材的来源，但如果他不能很好地把它处理，不能够抓着它的最中心的地方表现出来，那也是无益的。像我们的许多作者，说到题材还怕没有地方去找么？我们每天收到的各地寄来的二三十篇作品，都证明他们是不愁会缺少题材的。然而他们缺少的是什么东西呢？他们所需要的，不正是处理题材的方法，使它能充分表现出所应该表现的东西来么？

做一个科学者是不容易的，任何一种发见和发明都得要耗费科学者的极大的精力。我们不能以开玩笑的态度或者以做文学名

家的目的去写作，“闲适”、“潇洒”，都不是我们的现实生活所能允许。以求闲适的态度去写作，也太对不起这严肃的现实。一个前进的作者应该以科学者的严肃去面对现实，应该以极大的努力完成他的创作。认定了创作并不是消遣，而是为真理，那么就应该不辞劳苦地表现这真理。我们并不是说一个作者为了创作，就要把自己关闭在屋子里，而离开一切，不是的，作者决不能和世界隔离。不过他既然要创作，他就得要对于自己的事情抱着自信心而加以重视，不要以为这是可以随随便便，用不着在上面花费精力，不要一方面又想做，一方面又要表示不耐其烦。一个科学者要用他的大部分精力去观察经验，以完成他的发见或发明，一个作家要完成他的创作，也不能不尽心竭力地去做一切创作上所必要的事情。写作技巧是必须注意，也就因为它是完成创作的一个必要条件，我们先要了解所谓章法结构之类的东西，和八股文的章法、结构是不同的。八股文要求章法结构，完全是服从死的文章公式，而我们所讲的章法结构则是要能够帮助作品的表现力，这里的章法结构决不是死的公式，而是要看内容来说话，一定的内容，要有一定的章法结构才能够表现得最适切。没有这样的技巧上的斟酌，表现的力量也会大大减弱的。

“比八股文章还难做。”这倒是实在的！八股文章有现成的公式做模型，这当然再容易也没有了。而我们的创作的技巧，却要由各人自己的作品内容来决定，各人自己都得要做一个新的写作技巧的探求者和发明者，决不能图享现成。这样的事自然比八股文章还难做得多了！然而，我们能够单单因为难做，就要反对技巧吗？因为难，而就要不做，这能够成为理由吗？五四文化运动以来十几年的新文学运动，其目的如果只是为要使作者容易写作，就大可以不必有新文学了。盖茅草房屋和建筑高大的铁筋水泥洋

楼，哪一方面容易呢？谁都知道茅草房是容易得太多了。现在我们毁了八股文的茅草房，来建筑铁筋水泥的新文章，我们倒要想使这件事比前者容易，这不是梦想吗？

我们再看一看文学的特征，就更了解技巧的必须注意。文学和科学虽同是现实的反映，然而不同的是，科学用概念推论的形式反映现实的真实，而文学上所写的，却是种种生动的形象。文学上的真理，是借这生动的形象透露出来的。怎样从具体事物中找出一般的法则，怎样将这些法则用数目字精密地表现出来，怎样应用法则到具体事物中去，这是科学上的主要问题。然而文学却另外有一个重要问题，就是要怎样将人物写得像活的一样？怎样把内容写得最有具体的真实感？这是文学不同于科学的最大的特征，也是文学必须注意技巧写作的最重要的理由。因为技巧的要求，也就是为要写得生动，写得活跃啊。

我们的许多作者最多的通病，就是人物的性格描写得不明显，这是茅盾先生早已指出来过的。一篇文学的创作，通常都以人物为中心，作品是否以活跃的形象写出，很可以用里面的人物描画作衡量的标准。倘若人物的面影模模糊糊，性格的特征半点也看不出来，那还能算人物的形象吗？作者每每不等到自己头脑中的人物充分成熟和充分立体化，轻率地就提起笔来写作，这是最容易招来失败的结果的。然而要把人物写得明显，不正也是一个技巧的问题么？

总之，技巧固然不是创作的全部，但也是创作成功的一个必要条件，我们对于作品自然更要注意内容，但技巧的适切也不能不讲究。这对于我们的作者自然是一个极艰难的任务，惟其因为艰难，我们才更应该努力去做。新的文学的创作，是为要把握现实的真理，而不是为要和八股文章争舒适。更进一步说，把握现

实真理，是变革现实的一座桥梁，文学也就是这桥梁之一。认清楚了作品在实践过程中所发生的重大意义，前进的作者就知道自己不应该再抱着苟且的态度去创作了。

（原载《读书生活》第2卷第2期，1935年6月10日；曾收入《知识的应用》）

各科问题八则

——答冯廉、乐华两君

(1935.6)

问题一：近来科学上有人提出“无定原理”来反对因果律。这不是一个大变革吗？究竟有什么意义？

答：用无定原理代替因果律，是资本主义国家科学界上的一种错误理论，原理的产生，是因为最近科学界发现在微小的世界里（如电子）有许多现象不能够照严格的科学法则来说明，因此就不相信因果律。本来，世界上一切的事情，要很严格地把它的一切因果律完全说明，是不可能的。因为一件事情和它的周围的一切事物，常常有着非常复杂微细的关系，你不能够把这许多关系一点半点丝毫不漏地都找出来，因此你也就不能把这一件事情所引起的一切现象完全都说得明明白白。但是，一件事情虽然不能这样详细地说明，但它的主要原因却不难抓着。抓着了这主要的原因，那么这一件事情的根本的情形就可以大体了解了。在这种情形之下，因果律还是不能说没有用处。当然，这样的用处，是有限的，它只能说明主要的必然的现象，许多偶然发生的事件就只能听其自然，所以在这些偶然的事件上就多少有点不定的成分。但这种不定的成分，决不能完全打倒因果的说明。必然和偶然是统一在一起的，在偶然的方面虽然产生了不定的情形，而在根本的主要方面却是必然的，有因果关系可以说明的。因为有不定的

成分，所以无定原理我们不能否认，但要用无定原理来打倒因果律，那是太把一方面夸张了结果。

问题二：《新生》二卷十期“名词解释”里有“绝对的统一”一名词，它的解释是：“一切事物，一切现象，一切概念，结局都结合为一个绝对的统一。”然而我记得有一句名言：“对立的统一是相对的……”这岂不是相反了吗？谁是？谁非？

答：不错，“对立的统一是相对的，只有矛盾才是绝对的……”如果统一是绝对的统一，那么世界上的事情就不会互相冲突，互相矛盾，因此世界也就不会变化，不会发展了。这是《新生》上解释的错。

问题三：叶青在《新中华》第三卷五期的《历史哲学概论》内的“历史的根源”一节，把生产力看做技术的东西，把构成生产力要素之一的人类劳动舍开而不讲。并且将技术解做生产力的积极因子。把生产力还原于技术，而抹杀了生产力的社会意义。我从最近许多出版物上得知这是机械论的特点。那么叶青先生又不是机械论者了吗？

答：叶青先生表面上常常在反对机械论，也常常指摘别人是机械论。而实际上他自己才是一个机械论者，他自称运用“新而高的方法论”，不过是招牌而已。这由他主张经验论的认识论可以证明，由这一篇《历史哲学概论》里，他对于生产力的解释上更可以证明。他不仅只将技术解做生产力的积极因子，他简直就把技术和生产力看做一件东西。他说：“从技术的而言，……生产所用的力量如兽力、风力、水力、电力、蒸汽力、机械力、器具力等，叫做生产力。从社会的而言，即人在生产中的结合形式，叫做“生产关系”。这一段话说得很明白，就是说叶先生认为生产力只是技术的东西，而不是社会的东西；他把生产力看做独立于社

会以外的东西去了！这是机械论的最明显的特点。生产力与技术不同，道理是很容易明白：技术是不能够自动的，它必须要和人的劳动力结合在一起，才会发生出生产的力量。技术只是一个要素，有了这个要素，生产力就可能出现，但一个要素决不能代替生产力的全部。没有技术要素固然不能有生产力，但单单的技术也决不会有生产力。举现在国家的实例来说，美国的技术未必会下于苏联的技术，也许还超过都说不定。然而就生产力来说，美国是经济衰落，一而再再而三地努力复兴运动，仍复兴不起来，而苏联的五年计划四年完成的故事却惊动了全世界。这是为什么？仍不外是前者的技术不能与劳动力充分结合，而后者则相反的缘故么？单独的技术是死的要素，只有活的劳动的焰火，才能够把它唤醒，而这劳动，由上面美国苏联的例子看来，就可以知道是有一定的社会性质的，为什么美国的劳动力不能与那优越的技术结合？因为美国的劳动力的社会性把它限制着了。为什么苏联的情形却相反？因为苏联的一切劳动力都带着另一种社会的性质。生产力中所不可少的这劳动力，这活的能动的要素，既然这样不能脱离一定的社会性质。因此生产力也是社会的东西了。如果像叶青先生那样机械地使生产力独立于社会之外，把它单单看做技术的东西，那么，生产力的发展，就单单只是技术的问题了。那么，像帝国主义对中国的许多侵略行为，其中也有“帮助”中国改良技术的计划，我们将要相信它真的能够发展中国的生产力了？这就是机械论会引我们去达到的巧妙的结论！

此外还有点值得注意的：第一，机械论虽然在唯物论的旗帜下立足，实际上很容易和观念论走在一起。例如把生产力看做社会以外的纯技术方面的东西，结果就会认为社会科学，只限于研究生产关系，而不必研究生产力，我们都知道生产关系是生产的

形式，而生产力是生产的内容，把内容抛弃了，单研究形式，这样的社会科学，正是一种观念论，这不是几句话说得完的，读者试一读李达译的《政治经济学教程》，就可以知道叶先生那种机械论的思想和鲁宾派的观念论多么容易相通！

第二，“历史哲学”这个名词，自从科学的历史观成立以后，已经是陈腐无用的了。叶青先生现在还要跟着有观念论错误的拉波播尔讲历史哲学，并且甚至于要抬高了哲学的研究，而将科学研究的价值贬低了。例如他说：“历史是历史之哲学的研究，与历史学不同，历史学是历史的科学之研究……历史学是叙述阶段的科学和说明阶段的科学，而历史哲学则是理论阶段的科学。”看吧，他认为科学的研究仅只是在叙述和说明的阶段，而达不到理论的阶段啊！自从科学的历史观成立以后，社会学和黑格尔的历史哲学都被它扬弃了，今日的科学历史观就包括了社会学，除了科学的历史观以外也用不着历史哲学。科学的历史观本身就是历史的科学理论，至于历史学，不知叶先生指示的是什么？如果真是指历史的科学研究，那么科学的历史现在是从这种研究中生产的，那它的任务不单只是叙述和说明，也要在研究中发现历史运动法则。所以和科学的历史观没有什么不同。如果是指科学的历史观的应用，那么它做的是科学历史观的具体化的工作，我想叶先生所谓的叙述和说明阶段就是指此罢？然而科学的研究并不仅仅是用公式，并不仅仅是叙述和说明，单单的叙述和说明是算不了独立的科学研究的。叶先生把这称作科学的研究，未免太看轻科学而太抬高了哲学了！

关于这问题，就到此止住了罢。

问题四：在温健公之《现代哲学概论》207页里解释交互作用的基础一节，我发生很大的疑问：他的意思是现象决定本质，偶

然性决定必然性。但在《唯物辩证法教程》里我已经读过必然性是决定偶然性的，本质是决定现象的。究竟那一个对呢？

答：温编的书内并没有“现象决定本质，偶然决定必然”的词句。只是在现象和本质的交互作用上把现象当做本质的基础，在偶然和必然的交互作用上把偶然性当做基础。自然，这一点也仍然是错误的。实际上恰相反；现象是本质的表现，所以本质才是现象的基础，偶然性仍是一种“外的必然性”，所以必然性才是偶然性的基础。温编的书在这一点是错误了。不过，温编的这部书，在中国所有的新哲学概论中，要算是最好的而且也是比较最通俗的了，所以，虽然有这一点错误，就全部的书看来，这不至于对读者成为严重的毒素。

——以上答冯廉君

问题五：在二卷二期的《读书生活》上，我发见了一个极小的错误。希望你们能加以校正。在 58 页末一列的第 7 行第二字，“氢”字应该改为“二氧化硫和水”。因为“铜”在电化次序表中的位置是低于氢的，所以不能在酸中置换出“氢”来。因为铜和硫酸的作用，也就不是一个“化合和分解”的“对立的统一”作用，而是“氧化和还原”的“对立的统一”的作用。用化学公式写出来，是这样的：——



$$Cu+2H_2SO_4 \longrightarrow CuSO_4+SO_2+2H_2O$$

这里，铜的原子价从零增到二，是氧化作用，硫的原子价从六减到四是还原作用。铜和硫酸的作用是如此，若把铜换做了锌，就和你们所说的相同了。

答：叶君的更正是不错的，把锌放进硫酸里，才能够置换出氢气来，放铜则不然。是我们写错了，但我们得要附加几句话：叶君所说的“氧化和还原”，就一般来说，也仍然可以称做“化合和

分解”的。因为氧化是在特殊情形中的一种化合现象，还原是在特殊情形之下的一种分解现象。我们说这话并不是要反驳叶君，更不是说叶君所指示的“氧化和还原”的统一有什么不对。不过要表明“分解与化合”的“对立的统一”在化学中是一种普遍的情形罢了。

问题六：在量变和质变的例中，有把水加热化成汽作为一个例子的。然而我觉得水变成汽乃是物态的变，而不是本质的变。液体的水分和汽体的水分子都是H_2O本质上并没有一丝毫的变。怎可算作“质变”呢？还有，水的加热而成汽，所加的热是一种外力，这种外力使水变成汽，还可以算内部的变动么？

答：对于这问题，我们先要认清楚什么是“质”，质有种种，有化学的质如酸等，有物理学上的质，如硬软、色彩等等，有生物学的质，如遗传本能之类。所以“质”字是包括这种的质而言，并不单指那一种的质。水变成汽，就化学的质来说，大体上是没有变，因为液体的水和蒸汽的分子都是H_2O，但物理学上的质却是变了。由液体变为汽体，这正是物理学上的变化，所以不能说不是质变。再就加热来说，热固然是由外面加进去的，这是外力，我们不能否认。但外力对于内部的变化，只是一种促进的作用，而没有决定的作用。热的外力加在水上可以使水的温度增高，若加在黄磷上，就会使黄磷发火，所以内部的变化，是由那东西的本身的性质决定的，水的温度增高，虽然不能缺少外热，然而所以能够增高而不发火的原因，还是要在水的本身去找。在这种意义上可以说这变化是内部的变化。总之，无论什么变化，外力的促进是多少要有一点的，但根本的变化方面，则是内部决定，完全否认外力的作用固然不可以，但若忽视了内部的决定作用，则更是错误！

问题七：“飞矢不动”一语我觉得不对的。一瞬间无论怎样短，总不会没有时间而成为零的。那么飞的矢再慢些，在一瞬间也不会没有速度可言的，也就是说不会不动的。

答：飞矢不动，本来是一种诡辩。这种诡辩假定矢在空中飞行期间，总有最小的一瞬间停留在某一处。其实无论怎样小的一瞬间，总不会是零。所以在这样的瞬间中也决不会没有速度，也没有一瞬间不是在飞行的。

问题八：在《新生》上看见克士先生的《恋爱与贞操》，我觉得克士先生解释恋爱犯了生物学主义的错误。我的解释恋爱的本质是如此的：恋爱是友爱与性爱配合了而发展的一个变化。友爱是社会经济情形所决定的，性爱当然是被性欲所决定的了。照这样说，恋爱是有社会的和生物的两方面的——这意见、希望给我一个批判。

答：恋爱有生物的和社会的两方面，这是不错的。但这样说还不够。第一，这样说时，很有点折衷主义的色彩，把恋爱中的性欲的方面和社会的方面同等看待，而分不出哪一方面是最根本的。第二，所谓经济决定的友爱，也是含糊得很，究竟是怎样决定，还说得不明了。我们的意见是，恋爱之所以为恋爱，最根本的决定的因子是社会。恋爱是在一定的社会关系之下产生的，例如在封建社会，男女的关系操诸父母之命，媒妁之言的手里。这就没有恋爱，原始社会里男女杂交或集团夫妇的时代，更无所谓恋爱。在独占资本主义制度之下，男女的关系都被金钱的镣铐锁得非常的紧，所以也难有恋爱。恋爱是在资本主义初期的自由竞争时代最为繁荣，也只有在这种社会基础上才有所谓的恋爱。性欲虽然是一个必要条件，但并不能决定恋爱的产生。恋爱中必须有性欲在内，但有性欲关系的不一定就是恋爱，这就好比一种商

品虽然一定要有用，但有用的东西不一定就是商品。恋爱或商品之所以成功，全然是有社会关系决定的。其次，社会怎样决定恋爱呢？这有两点可说：第一，恋爱是社会的私有财产观念转移到男女关系上的表现，在恋爱的心理上最占主要成分的那种占有观念（即想将对方占为己有），就是从私有财产观念产生的。第二，单有私有观念还不够（因为封建社会里也有私有财产，但不能成为恋爱），恋爱的存在，还需要比较自由的追逐和竞争。没有这一点，恋爱所特有的那种缠绵的心情和感伤的情调也就不会发生，也就是没有恋爱了。总之，自由竞争的紧张和私有的观念，结合在男女关系上便成为恋爱。而这种结合，一般地，正是在资本主义初期的社会基础才有可能的。

——以上答乐华君

（原载《读书生活》第2卷）

受不住热也受不住寒

(1935.7)

身体强健的人，不容易生病。就是大冷大热，也不至于使他感到痛苦。衰弱的人就不同。受不住热，也受不住冷。夏天，太阳烈了，于是轻则发痧，重则中暑，觉得真苦了，热望着天气凉下来。等到季节果然凉下来时，又感到寒风太刺人了，因为衰弱者常会因此伤风。

人的身体本来不能拿来和社会的情形相比。然而有时也常有许多类似的地方，不由地唤起人们的联想。例如中国，在去年就大大地受了一次旱灾的洗礼。今年，还不过一月多以前，天又老不下雨，据说旱灾的灾象又成了。许多地方的秧苗发不起来，农人们只好将它拔起来充饥。在这样凄惨的局面之下，人们是多么切望着雨水啊。雨水，雨水，终于落了下来，一月以来，有两三次连下了五六天。人们都开始欣欣然，想像着秋后的好收成，从此可以有吃廉价米的希望了，多么值得谢天谢地！然而，怎么还不等人欢喜到痛快的时候，就听见水灾的消息了！浙江、江西、福建等地方，人们不是又开始在那儿呻吟叹息了吗？而且地域还有扩大的趋势！

这样容易成灾，怎能不使人联想到那不能受热也不能受寒的衰弱者呢？而事实上中国社会也确是患着沉重的衰弱症，些许的太阳，和些许的雨水都经受不起。这样的一个衰弱体，如果不加以彻底的改造，那只有死亡的一条路好走了。

改造的着手处在哪里呢？不远，就在那机体的内部。衰弱的身体并不是全然没有强健的分子在里面潜藏着的。白血球，抗毒素，种种的内分泌液素，一切恢复健康的原动力，在每一个人的身体里面都有着，不过，因为有时不活跃，所以身体只好衰弱下去了，一服补药，如果把这些力量激起来，不是就可以再造一个新的健康体么？

中国社会的健康的恢复，也在准备着了。

（原载《读书生活》第2卷第5期，1935年7月10日；署名：思奇。曾收入《实践与理论》）

怎样研究自然科学

(1935.7)

一、诊　断

世界上没有真正的万应灵药，如果有谁希望单用一种药来医治百病，那结果将一病也不能治。一药不但不能治百病，就是治一病，也得要懂得“对症下药”的妙诀，斟酌病人的体质，衡量病势的轻重，然后来定用药的成分。现在讲自然科学的研究方法，也正和开一张药方一样，这张药方的应用，是有一定的限制的。同是属于肺科的病，有肺炎、肋膜炎、肺结核等等的不同，而用药也大大差异。同是属于自然科学的研究，因研究人的目的不同，而方法上也就有分别。想从自然科学的研究中得到一种专门技术的人，和想求得高深的自然科学理论的人，其研究方法就不能一致；想求高深理论的人和初学自然科学的人，又不能用同一的方法。我们现在不是替专门技术家开药方，因为这有工业专门学校负责；也不是开给研究高深理论的学者，因为高深的理论是要专门的学术家才能胜任的。我们临床的病人是中国的一般如饥如渴的初学者，在自然的知识方面，他们患着虚弱贫血的症候，他们所急需的是基本的滋补品，不是专门的技术也不是高深的理论，但笼统地说虚弱贫血，自然还不够，我们还得要指出这症候是哪几点，或需要医治的是哪些地方。

第一个症候，是患者对于自然界的现象认识得太不够。所谓

不够，是需要解释一下的。有些人以为对于自然要认识得够，必须要懂得各方面的专门的自然科学理论。这个“够”的标准，就未免太定得高了。如果一定要固持着这个标准，初学者恐怕永远也达不到，就是专门学者，也不见得就一定可以达到。我们所谓的够，是要对于自然的变化发展有一个系统的知识，我们不需要百科全书一般虽然包罗万象，然而是杂乱无章地排列着的知识，也不必要那种精深专门然而偏于一小部分的研究，我们需要知道的是自然现象各方面的联系及自然界进化的过程。怎样从简单的自然现象进化到复杂的现象，由无生物进化到有生物，以至于更进到人类社会又是一些什么情形？这是我们所要了解的最主要的问题！我们的初学者，多半是失学的人，有的对于自然科学全然没有接触过，有的虽然接触过，却只知道一些片段不全的知识，像那种有系统的了解是做不到的，这就是所谓认识不够的症候之一，需要在现在开方疗治的。

第二个症候，是不能应用自然科学的知识来解决实际生活中的疑问。这和第一个症候是互相关联的，要能够应用，自然先要认识得够，认识不够，当然不能应用自如了，我们当前的生活问题，根本地说来，本来是一个社会问题，解决社会问题的关键，根本还是要赖社会科学。但社会中还有许多事件，必须有自然科学知识的帮助，才能够解决的。例如种种的迷信和种种的传统思想，因为我们没有正确的自然科学知识，其麻醉的力量就无法根绝。最近我们还接到许多读者来问狐仙鬼怪是否存在的疑问，去年的什么科学灵乩，科学神算等也会迷惑过很多的人，一切神怪的迷信，常常被社会上一般代表恶势力的人用作工具，用来压迫我们困苦的小民。他们为要达到压迫的目的，是故意要用这些东西来蒙混我们的认识的。在这种情形之下，我们研究自然科学，也正是为

要得到一种能够和恶势力作战的工具。他们布的是鬼神的迷魂阵，我们要用科学的光明来冲破它。总之，我们研究自然科学，不仅仅要把自然现象认识清楚，并且要能够应用所认识到的，来解决实际所遇见的问题。许多对于自然科学已有相当研究的朋友，虽然对于自然现象多少已经了解了。然而对于当前所遇见的事情，仍不能保持自己的主见，这是认识不正确的缘故，也正是症候之一。

以上的两个症候，已经说过本来是专指我们的初学者而言的。但是，就好像肺炎和肋膜炎常常和结核有联系一样。学专门技术的人和专门理论也未尝没有同样的需要。专门家因为所研究的太偏于一方，每每得不到有系统的认识也每每除了自己所研究的一部分外，就不能够有合理的认识。这和上面所举的两点症候是一致的。所以，这里的研究方法，虽然是为初学者开拟的药方，然而滋补的效力，却不一定完全要限于初学者，别种的虚弱症也仍然有效，不过对于初学者比较多“对症”一点罢了。

二、处　方

我们的处方第一不能不顾到初学的朋友们的生活情形，他们生活困难，读书的时间很少。在这很少的读书时间里，又不能全部拿来研究自然科学，还要读社会科学方面的书。所以开出来的药方，不能不极力从经济上，从节省时间上着眼。虚弱病者的胃口是不良的，怎样用最少最精的滋补品获得最大的效力，是我们的一个顶大的问题。现在先把我们需要调理的地方是那几点，和调理的步骤开列如下：

第一点是自然科学各科的知识，应该大略地都懂得一点，这是初学者第一步的必要步骤，但这当然也并不全限于初学，就是一个做专门研究的人，也不能不在他所专门研究的一科以外，再

具备各科的普通知识。但能够作专门研究的人，他们有很多时间可以从容的由各科的教科书上去研习，我们的初学者却没有这么悠闲！他们不能够把砖样厚的各科教科书拿出按部就班的读。他们需要的只是包罗各科的常识书，像《科学大纲》、《少年自然科学丛书》，这一类浅显而又包罗全备的出版物，才适合于他们的需要，也只有从这些出版物中去吸收基础知识，才合乎经济便利的原则。

第二点是要对于第一点所得到的知识加以整理。这是第二步的必要步骤。《科学大纲》之类的书籍并不是很有系统地编成的(当然也不能说全无系统)，但我们不需要零碎的知识。前面已经说过，对于自然要认识得够，必须要知道自然界的发展过程。所谓整理，就是要把自然界的一贯的发展过程有了解。如宇宙怎样由星云凝结成地球，接着地球上又发生生物，生物又由低等进化到高等，最后进化到人类，成为人类的社会。要了解这一连串的过程，单读前面的两种书是不够的，必须再有补助的读物，如《宇宙生物及人类之进化》、《天演论》或《进化浅说》、《马克思主义的人种由来说》等。

第三点，就要了解人类社会和自然科学的关系，人类社会为什么会发见了自然科学？自然科学与社会的旧迷信传统和旧势力怎样冲突？这就是第三步要研究的事件。这一步要想很省力地达到目的，是比较困难的。因为找不到比较完满的著作。我们只能费力一点，由两方面来研究。一方面读一点自然科学史，一方面从社会科学中找一部分比较有关系的书来研究。第一方面，可以读《西洋科学史》，第二方面如《社会意识学大纲》里关系科学的部分可以作参考。《历史唯物论入门》一书，对于这方面的了解很有帮助，也可以拿来一读。此外如伊林著的《十万个为什么》和

《几点钟》，不但把科学知识和日常生活结合起来，并且有时也说到自然科学发明与社会的关系，可以做补助的读物。还有《自然科学新论》一书，第一、二章的部分也是论到这一个问题的，这尤其值得参考。

第四点就可以对整个自然科学的理论作比较深切一些的研究，我们这张药方到这里可以算做最后的一步了。书籍方面可以读一些与哲学有关系的著作。前面说的《自然科学新论》和《自然辩证法》，都是我们要读的书。此外还有一本《现代哲学概论》，虽然是专门的哲学书，也可以供参考之用。

已经说过，我们这药方是专门开给初学者用的，但希望做专门技术研究或理论研究的人，不要因此就以为不值自己一读。其实这是一个比较普遍的补剂，专门家的特殊的症候虽然不能满足，但单就根本的调补意义来说，是无论初学与专门者都值得摄取的。

三、药　　性

我们在上面所选定的几本书籍，就等于医药处方上的几剂药品，每剂品的性质与别一剂都不相同，有好处也有坏处，能治一经也同时会伤一经，所以我们不能不辨别一下，看清楚那有毒的地方小心应用，免得无意中受它的大害。现在先把它们一剂剂地开列如下：

一、《科学大纲》　　商务
二、《少年自然科学丛书》　　商务
三、《宇宙生物及人类之进化》　　开明
四、《天演论》　　商务
五、《进化浅说》　　商务
六、《马克思主义的人种由来说》　　春潮

七、《西洋科学史》 商务
八、《社会意识学大纲》 大江
九、《历史唯物论入门》 新生命
十、《十万个为什么》 良友
十一、《几点钟》 正午
十二、《自然科学新论》 辛垦
十三、《自然辩证法》 神州
十四、《现代哲学概论》 骆驼

先说《科学大纲》这部书在中国的自然科学著作中，可以算是比较完备而通俗的了。可惜还有一个缺点和一个害处。一个缺点是：不用白话写而用文言，这把通俗的效果减少了，至于它的害处，是著者也和大多数美国哲学家一样，抱着实用主义的态度，这种态度的毛病就是不问事实的真假，只要有实用的效果便承认下来。所以这著作的选择内容便失去了严格的科学态度。例如灵魂学一科，本是荒诞无稽的，著者也把它加进《科学大纲》里去了。如果读者不明白这一点，就要受它的毒害。总之，在这部书里，灵魂学和灵乩学的部分可以全部丢开不读，如果读者嫌这样麻烦，那么改读《少年自然科学丛书》好了。因为这一部书用白话写，读起来比较省力一点。

其次关于《天演论》，这也是一部比较通俗的著作，然而也是因为译者用拮屈赘牙的老古文译出来，读起来未免困难，所以不妨用《进化浅说》来代替。

此外的一些都不必多说。但《自然辩证法》和《自然科学新论》二书，也得提几句。《自然辩证法》是40年前的著作，《自然科学新论》则出版比较新近，后者大部分是根据前者著作的，前者比较没有系统，而且都是40年前的旧材料，所以单读后者也就

行了。不过后者有一点遗漏的地方，就是在前者所举出的辩证法三大定律中，后者只采取了“矛盾统一律”和质量互相定律，而将否定之否定律忽略了，这是它的一个缺点。如果有工夫的话，应该用前者来参考的。

这14剂药品中有《科学大纲》、《天演论》、《自然辩证法》可以省去，结果必需的药品是11剂，要全部修了，大致7个月至10个月的工夫就行，这要算是最低限度最经济的程序了。

（原载《读书生活》第2卷第6期，1935年7月25日；曾收入《读书与写作》，读书生活出版社1936年版）

生产力和生产关系的交互作用

——答胡青君

(1935.7)

一

胡君在本刊一卷五期《火星中的生物》一文中看见了这样一句话:“社会组织进步,人类的能力才会进步。”于是他就有了一个疑问:“人类的能力进步是因为社会组织进步,那么,社会组织的进步,又要靠什么推动呢?”

所谓社会组织就是指生产关系的总体。社会组织的进步,也可以说就是指生产关系的进步。因此胡君的问题又可以这样改写一:“生产关系是靠什么推动才能前进呢?”在这里,胡君就引用那同一期里的名词浅释中“生产关系”一条的解释,即:“生产关系既然是发生在生产的过程上,所以,它的特性,就必然由生产力来决定。”这就是说,生产关系的进步是要靠生产力推动的。然而胡君却因此有更进一步的怀疑了:“生产力不正是人类的能力么?这不是明明说,生产关系的进步,要靠人类能力的进步来推动么?然而为什么在先所说的恰恰相反,认为人类的能力要在生产关系进步了才能跟着进步呢?”

这问题,问的人还不少,不止胡君一人。“生产力推动生产关系,生产关系又推动生产力,到底哪一方面是最后决定的基础呢?”

好多人都解不开这一个不通的环。老实说，不但许多青年朋友们解不了这环，就是有名的社会科学家如德国考茨基、俄国的布哈林等也试解过，他们都没有解得好，所以不能不特别提出来在此解答。

二

按照本刊那一期名词浅释，生产关系的特质是由生产力决定的。这就是说，要有一定的生产力状态，才会有一定的生产关系。我们知道生产力有三种要素：即劳动力，生产技术和劳动对象，生产力的状态，就是这三种要素结合而成的。机械论者如布哈林，和中国的叶青（见“各科问题八则”）等人，把生产技术一部分当做了生产力的全部，是错误了。技术不同，固然可以使生产力不同，但进步的技术，若没有适当的劳动与之结合，生产力就发挥不出来。例如现在的资本主义国家，技术最高如美国，因社会制度不能使劳动力与之结合（失业现象即其表现），而生产也就凋零了。反之，虽在同样的技术状态之下，若劳动力的结合形态不同，生产力也会有高下的。例如资本主义最初期的单纯协业，在技术上和家庭手工业一样，因为多人协力的缘故，生产力就增高得不少。把生产力完全看做技术，会陷入什么样的错误呢？错误是，结果全把生产力的发展单单看做技术的发展，而技术的发展又依赖科学的发展。而科学是人类的知识，是人类对于自然界的认识。这样一来，就必然得出这样的结论：人类的认识决定技术或生产力，生产力又才决定生产关系。于是，社会进步的最后基础是人类的认识，人类的思想，社会完全受思想推动了！你想，这不明明成了观念论吗？机械论也是走到观念论去的桥梁啊。

但是，如果生产力并不等于技术，生产力的发展也不受人类

的思想所左右，那么，它是受什么推动呢？

我们并不是完全反对人的思想的作用。技术若没有人的思想或科学，断不会自己改进，就是劳动力和技术的结合，也要通过人的意识的筹划和配置的。甚至于如俄国普列汉诺夫所说的，技术或生产力的进步，是表示人类社会的欲望增加，认为社会的欲望促进生产力的发展，这也多少可以说是有点真理在内的。但我们又要更进一步问。科学和认识为什么能进步？人为什么要把劳动的结合配置得更好？社会的欲望又为什么能增加，这一种进步和增加，也决不会是平白无故发生的吧？不错，社会的欲望之类也还有原因。它并不真是最后的一个推动力。如果我们再一推求这所谓社会的欲望和科学的进步是从何而来，那么我们就仍然绕回一个圈子来了。又是生产关系，科学的进步或欲求的增加是一定的生产关系所引起的。譬如一两百年来科学的急速的发达，正是资本主义的生产关系所促成的啊，而这种发达，在资本主义以前的封建生产关系中，是做不到的。现在仍然回到老问题上来了，最初说生产关系被生产力所决定，现在又是生产力倒被生产关系所决定了，到底是什么一回事呢！

三

这就是所谓的交互作用。我们要问生产关系为什么会进步，可以答复是有了生产力的发展。再问生产力何以能够发展时，答复是生产力的发展并不能独立于生产关系之外，这发展又是生产关系促成的。这样，生产力和生产关系交互作用、交互影响，在社会的统一体中形成了一个不断的矛盾，而社会也才会运动。所以，我们要问生产力和生产关系这两种东西，哪一方面才是最后的原因？哪一方面才是纯粹的结果？这完全是机械论的问题，要勉强

解答，一定会歪曲事实的。

但是，这就算问题的解决了么？

那也不然！我们虽不能不承认生产力和生产关系的交互作用，但同时也不能说两者是完全平行的。虽然不能说哪一方面是最后的原因，两者中却有一方面是基础。前面说生产力决定生产关系，就因为生产力是这交互作用的基础。生产力对于生产关系虽不是最后原因，然而它有决定的作用，至于生产关系对于生产力的影响，我们称之为反作用，所以交互作用中是有决定的作用和反作用的两方面的。

生产力的决定作用怎样表现出来呢？这决定作用的表现第一是：一定的生产力总需要一定的生产关系，没有这样适当生产关系，那生产力就不能发挥出来。工场业和机械工业的生产力，没有资本主义的生产关系是不能够实现的。像苏联所要实行的那种全国电化的生产力，在资本主义的生产关系之下也是做不到的。第二是，生产力发展到了某种程度，常常会使旧的生产关系不能充分让它发展，于是就要把这旧的生产关系冲破，而建立新的生产关系，这也是生产力的决定作用或推动作用。这里所谓的生产力的发展，自然也不是单指技术而言。技术虽是生产力的要素之一，但旧的生产关系不能让生产力发展（也就是成了生产力的桎梏），并不表现完全在技术上，主要的还是表现在技术与劳动力的结合上。生产关系的桎梏，是表现在破坏劳动力与技术的结合这一点上的，英国德国的技术 1917 年比较俄国高得多，然而俄国的革命却在先发生。如果以为一定要等到技术有某种程度的成熟，才算是生产已到了旧生产关系所不能容纳的程度，那是错误的。

生产关系对于生产力的反作用又怎样表现的呢？表现在它对于生产力有促进或阻止的作用。它是生产力的发展形式，而生产

力是内容，内容必须借着一定的形式表现出来，生产力也必须借着一定的生产关系才能发展。所以生产关系是生产力发展所不可少的东西。没有资本主义的生产关系，19 世纪以来欧美各国的生产力不会发展得那么快。但是生产关系一方面促进生产力的发展，而到了一定的时候，它又会变成生产力的桎梏。这时，生产力是不能抑制地要求向上了，而生产关系却不容许它向上。例如现在的资本主义各国，有着那么多的失业者，那么多要求与现有技术能够结合起来的劳动力，而生产关系却不能使它们结合，所以就成了生产力向上的桎梏了，到这时候，如果生产力不能冲破它的桎梏，就永不能向上发展，这就是生产关系对于生产力的反作用。

总之，胡君所问的问题，是要这样解答的：生产关系是由生产力决定，生产关系只在生产力的一定状态之下才能够存在；超过了一定的状态，就要被打破。至于生产力发展，则是由生产关系的反作用促成的。生产关系不断地促进生产力的发展，而又终于会成为它的桎梏，这矛盾，就是社会变革的原动力。所以，我们要找生产力发展的原因不必到生产关系以外去寻求，更不能像机械论者一样把它单单看做技术的变化，尤其不能把最后的原因归之于人类的思想，认识欲望等等观念论的要素。

（原载《读书生活》第 2 卷第 6 期，1935 年 7 月 25 日；曾收入《知识的应用》）

斑　　马

(1935.8)

前些时，伊索古马戏团来沪的时候，曾带着两匹小小的斑马。样子是最好看不过的，一条条的斑纹生在身上，乍看起来倒有点像老虎；比老虎身上的却来得更鲜明，更齐整，如果有这么一匹拿来骑一骑，岂不是满雄壮、满威风吗！

可惜！世界上竟没有人能骑斑马。不要看不起它，虽然它也只是马的一种，然而它的脾气却不像马那样容易惹。好像因为生了那一身老虎斑，就特别不应该驯良似的。看吧，狮子、老虎、象、熊，一切大的动物和凶猛的动物都被马戏班里的人们驱使到围场上做把戏去了，只有斑马却不出场，你要看它，只好另出两角钱到动物园里去，它却不肯像猴子一样的被人牵到场子上来跳给你看。

据说斑马不易驯服，是因为它容易受惊。但受惊与受惊也有种种的不同，抱不抵抗主义的人们，给别人一声威吓，受了惊，就连忙屈伏讨饶；斑马受了惊，却一定要拼死抵抗的。就这一点来说，斑马是比人高尚多了。

人类何尝不是处心积虑地想要斑马屈服呢?这样美丽的动物，谁不是非常羡慕？斑马的出产地是非洲，那里的土人天天都在想征服斑马。斑马如果被一个土人遇见了，他一定要马上跳到它的背上，它也一定马上暴躁起来，不是猛烈地踢、跳，就是拼命的向前奔跑。土人死不肯放它，它也死不肯停止。结果呢？大多数

的场合是牺牲了那土人，他碰在一根大树枝上，跌死了，斑马也就平静下来，不然，就仍只有跑、跑、跑，跑到斑马气绝，倒毙在地上；它是宁死不屈的！

斑马如果遇到狮子，情形正和弱小民族遭到帝国主义的进攻一样，那种为生存而搏斗的景象，是非常悲壮的。一听见狮子来了，于是分散着的斑马群就聚拢起来，团结起来。几十只斑马共同排列成一个圆阵，把头都朝着圆阵的中心，把屁股朝着外，开始接连不断的踢它们的后脚。这样一来，圆阵四周就自然的变成了一道金城铁壁，不怕那狮子有坦克车一般大的力量，枪炮一般厉害的爪牙，也休想进攻分毫。狮子无可奈何，只好在旁边走来走去，逡巡着等机会，等到实在觉得无望了的时候，就也只好罢手，各自走开，而斑马的抵抗政策就算大功告成了。

但斑马中也不是没有"害群之马"，这些斑马常常破坏了大家的抵抗政策。当狮子来攻，斑马都列成圆阵的时候，害群之马只知道恐怖地张望着，却不肯踢动后腿，狮子逡巡到后面看，见这儿有了一个空隙，于是就大吼一声，扑上前去。斑马们辛辛苦苦布成的圆阵，就此完结，而帝国主义的狮子就胜利了。

斑马的习性和生活，大致就是这样的。这当然不能算是科学的叙述，所以也许够不上说是科学小品，但细细地吟味起来，却并不是没有意思。

（原载《读书生活》第2卷第7期，1935年8月10日；署名：崇基。曾收入《中国科学小品选》）

抽象名词和事实

——答朱学实君

(1935.8)

常常听见人家这么一句俗话说:“公婆争吵,公说公有理,婆说婆有理。”这里面,多少含有点讽刺的意思。这就是说:“公和婆两方面本来都不见得有理,但因为要维持自己的老面子,不肯使尊严下架,强词夺理地一定要说自己有理。”我对于社会上许多两极端的争论,常常作如是观。我看见许多人讨论事情,常常把这事情的一方面过分地夸大起来,全然忘却了另一方面的联系,而别的人又抓着这另一个片面,和他对立起来,发生了激烈的争论。然而实际上两方面都不见得对,两方面都成了成见。例如读书,有的人以读书能增进知识为理由,说“开卷有益”,主张无论什么书都可以读,读了都有益处,于是就把书籍的选择忽视了。另一方面,又有人说读书会使人成为书呆子,因此主张求知识不必读书,人只要做事,从做事中去获得经验,就很够了。他们又忘记了读书能认识,能节省认识上的浪费。

最近我看见胡适和陶希圣等人关于抽象名词和事实的争论,又使我想起了这种情形。胡适在《独立评论》上反对陶希圣把许多抽象名词在文章里应用,他以为抽象名词都是空洞的,我们做文章,应该说明具体事实,如果只堆上一些空

洞的名词，那就什么也不能说明了。例如谈中国近代史，就应该具体地谈戊戌政变、辛亥革命、五四运动等等的事实，而不应该像陶希圣那样，笼统地说中国也要来一个资本主义；因为资本主义这笼统的名词是不能代表以上的许多事实的。另一方面，在陶希圣这一边也有人出来辩护，说我们无论说话做文，始终免不了用名词，资本主义固然是名词，辛亥革命之类也是名词，没有名词，我们就连话都不能说了，胡适反对用名词，而主张谈事实，然而他自己说话的时候，仍然不能不名词连篇。所以用抽象名词并不为怪。

这一番争论，和“公婆争吵”的情形不是很相同吗？他们两方面都说得有理由，都认为自己对。而实际上呢？恐怕双方都有点强词夺理吧？但是，我虽然这样想，自己却并不能明白地辨别出他们的错误来。我想，这问题恐怕并不只我一个人有，别的人也许有同样抱着怀疑的。所以特自将它提出来，希望给我们一个很好的解答。

*　*　*

以上是朱君来信的一部分的摘录。朱君所提出来的问题，也许有人会觉得太专门，没有多大兴趣，但我们不要把问题看得太呆板，这一个问题如果扩大一点来看，将我们生活中的事实拿来比较研究一下，那也不见得是很专门的问题。我们常听人说：“一个人做事要切实，要小心翼翼地顾虑到周围的一切，不可好高骛远，不必空谈理论。”这是许多老于世故的人关于我们的生活态度的意见。而这意见和那反对用抽象名词，主张专谈事实的胡适的意见，不是有点相类似吗？我们又听人说：“一个人做事，要有理想，要有自己的哲学，自己的理论，不必顾虑那眼前的琐事。否则就是俗物，就不能做出有意义的事来。”这又是一个纯粹以热情

态度对生活的人的意见，而这种意见，和前一种专务事实的意见是对立的。这对立的情形，和前面抽象名词与谈事实的对立情形不又很相类么？一方面要专顾事实，又一面要专尚理想，这两个极端，果然和公婆争吵可以列入一类了。

这样看来，这问题就不必当做专门问题来解决了。认真说起来，就是真正的专门问题，也和普通生活有关系的，一般专门问题之所以专门，是因为被教授学者们过分抬高了，使我们看不见它和生活的关系。但这不是今天所要讨论的事，我们还是走入本题吧！

* * *

现在要开始来评判公婆的意见了。

还是由做事的问题说起吧。做事可以用旅行来比。旅行可远可近，远则远到环游全球，远到南北极的探险，近则近到一二日的旅行或几小时的远足。做事则可大可小，大到像世界全国的革命事业，小到个人的生活问题，都没有一定。然而旅行无论远近，这样的事情是不可少的：要看清方向，要对于旅行的路线有一个概略的计划。路途上发生的临时的小问题，你纵然不能全然预料到，然而大体上的必要的准备，总不能不预先想到。要想做这些事情，你必须明白地球上的地理情形，必须有一个很好的地图。没有准备和计划，糊里糊涂地就要行动，那是一种笑话，世界上决没有这样的旅行家！

做事也要有做事的目的和计划，如果地图和地理学是旅行计划的基础，那么，理想和理论就是我们做事的基础。理论指示我们做的目的和步骤，没有目的和步骤，那是盲动，不是做事。旅行愈远，地图的重要性愈大，做事愈大，正确的理论指导也就愈更需要。然而这并不是说个人的私事就用不着理论来解决。短时

期的旅行也得要把地形路线记在心中。解决个人的问题，也须有解决的理论。而且对地形愈明白，才愈能了解自己所走的路途，理论愈正确，解决事情也愈更有效。

理论是地图，它指示你前进的路程，有了理论才不至于为了眼前的阻碍而失去了前进的信心。忽视理论，是不对的。

我们再拿名词的问题来讲：谈到理论，我们就不能不用名词。资本主义、封建社会等等的名词是社会科学理论上所不可少的。名词在理论中的地位，就像山脉河流城市等等记号在地图上一样，没有它们，就不能画成地图，没有名词无从构成理论。要反对应用名词，就等于反对理论。而实际上胡适就是这样，他是一个实用主义者，实用主义是只注重事实而轻视理论的：他的主张是“少谈些主义，多谈些问题”（胡适自己的话）。一个轻视理论的人反对名词的应用，是理所当然的事。但这种只顾眼前，看不见大局的态度，是不对的。它使我们屈服在眼前个别困难之前，不能够找到更高的目的，不能够自信地勇敢起来冲破当前的困难。胡适这一派人对于中国民族危机所能见到的最勇敢的表示，只是“知其不可为而为之”。他们只看见眼前的困难，就以为国事真是“不可为”了。而不知如果我们眼睛放宽一点，则国事仍大有可为。然而要看出这“可为”的地方，就必须借重社会科学的理论才行，要借用理论，则对于理论中所不可少的名词也就不能不研究应用，则胡适那样反对名词反对理论，只顾眼前的态度，是做不到的。

*　　*　　*

但是，理论的用处，我们也不能把它过分地夸大。就像我们旅行时，不能盲从地图一样。地图上画着某处是一块平原，我们走到这平原上来时，未必就是说全然遇不到一点丘陵的起伏，地图上画着某处是一条大路，我们走在这大路上，未必就完全遇不

到荆棘。如果我们以为地图上已经指明了某条大路，就闭着眼睛一直撞上去，那一定免不了在中途碰到大石头。过分地夸大理论的用处，而不顾事实，结果也有同样的危险。

理论是从实践中产生的，也就是以事实为基础的。我们今日在书本上所学得的理论，正是前人的实践的产物。前人的实践和理论建筑在前人所遇见的事实上，我们所处的事实条件不一定能完全和前人一致。前人的理论在原则上固然可以指示我们一条道路，但我们在自己的实践中，也常常可以发见许多新的事例，而为旧的理论中所不曾包括在内的。如果我们把理论当做一个万能的图式来运用，势必要丢开了具体的新的事件，这种理论就成为空洞无用的理论。

用中国的例子来说，像我们处在这种半殖民地的国土里的民族，要怎样才能够突破自己当前的危机呢？在理论上，1927 年以前的国民革命的实践已经给我们规定了。那时的实践已经表明民族的敌人是帝国主义和封建军阀，要求得到民族的解放，只有反对这两种阻碍势力。到了今日，这理论的原则仍然一样可以适用的。然而今日有今日的新的事实条件，在今日来解决中国民族的问题，必须依照这些新的事实，研究和分析这些新的事实，然后才能决定具体的道路。如果仍然只是空讲反帝反封建，而不问新的事实，这对于今日的危机仍是空洞无用的。我们可以说，陶希圣一派的人，就是犯了这一种毛病，试看他们所提出的中国本位文化，只空空洞洞说要应付“此时此地的需要”，若问什么是此时此地的需要，他们仍然空空洞洞地答说：“反帝反封建”。至于在目前的情势之下要怎么“反”法，从哪里“反”起，他们便不管了。这种理论的应用方法，实际上是一点结果也没有的，这是十足的观念论的方法。

说到名词，也是一样，名词是事实上的名词，它的用处也不外是用来反映事物。资本主义这名词用来反映构成资本主义社会的那种经济基础。如果我们说中国有资本主义的要素，那我们就要具体的分析中国社会里这种要素的实际状态，决不能把一个资本主义的名词强嵌在中国社会的某些现象上，就以为中国已经和欧美各国有着同样的资本主义制度了。这是空洞而错误的。然而陶希圣一派人应用反帝反封建等名词的时候，却显然犯了这一类的毛病。

* * *

现在我们得要给公婆双方来略略地做一个结束了，理论和事实是对立的，然而也有统一的所在。从事实产生理论，理论又指导我们去走进新的事实。这是交互作用的统一，但这交互作用中，又以事实为决定的基础。理论虽然不可少，然而它的应用，必须由事实来决定。名词也是一样，名词虽然不可少，但应用名词的时候，不能空空洞洞地挂在口头上和笔头上，而要斟酌事实，在适当的地方才可以应用。胡适反对陶希圣们用抽象名词用得太空洞，是对的，然而因此他就以为名词可以废弃，这又可以说是他的实用主义近视眼的错觉。

（原载《读书生活》第2卷第7期，1935年8月10日；曾收入《知识的应用》和《艾思奇文集》第一卷）

《政治经济学方法论》的批评

(1935.8)

读经济学的书籍，常常会使得许多朋友头痛。有时他们竟自来问有没有什么方法医治神经衰弱；因为他们疑心自己的神经不健全。不然，为什么一拿起那《资本论》或《经济学大纲》之类的书来看时，头脑马上就弄得昏昏沉沉？我不是医生，不懂得什么是神经衰弱，然而如果这人的头痛仅仅是限于看经济学著作，而对于别的书并不觉得有多大困难，我敢断定头痛一定另有原因，所谓神经衰弱只是错误的怀疑。像《资本论》那样专门的著作，第一它的难懂就要使人头痛。但这还是小事。我知道有许多人硬着头皮去读它，一段一段的读下去，觉得也未尝不懂，显然这并不是最大的难关，困难的是一段一段的虽然似乎有点懂了，但整个的看起来，仍觉得茫茫然。经济学的系统也太庞大了，忽而讲商品，忽而讲价值，忽而讲劳动，忽而又变成资本，忽而又讲到阶级，真是头绪纷繁，不知从哪里理起。这个头绪理不清，自然要弄得来昏昏沉沉，自然只能够片片段段零零碎碎的懂得，却无法透彻的了解了。这样，朋友们所怀疑的神经衰弱症，其实并不是神经衰弱症，不过因为经济学的复杂内容弄得他没有办法，以至于引起疲劳吧了，如果有方法防止疲劳，就没有问题。然而要防止这种疲劳，决不是药物可以奏效的，任何医师所开的兴奋的处方都无济于事，因为疲劳的来源不是肉体生理上的过劳，而是由于阅读时没有清理头绪的方法。

如果有人读经济学时感到了以上的困难，我倒愿意推荐一本好书：《政治经济学方法论》，试拿来读读看，读过以后再去读《经济学大纲》或《政治经济学教程》或《资本论》一类的书，我相信到那时头痛至少可以减轻七分！这一本小小的不到四万字的册子，把经济学的著作者用以贯串他的庞大材料的方法都有系统地讲明白了，你看了，大致就可以明白经济学上忽而商品忽而价值忽而资本……的奥妙，以后就不至于拿起书来便昏昏沉沉了。这并不是胡说，我曾经有过一次事实的证明。也是有一个朋友，他曾经对我说："我拿起经济学的书来读时，对于上面所讲的价值之类的理论自信都懂了，只是不知道著者怎样应用他们的方法论来研究经济学，譬如什么价值价格之类的分别，究竟和矛盾的统一之类有哪些地方相同？我们实在不能够很明白的了解。因为这样，我对于经济学的整个系统始终觉得混沌得很。"于是我就向他推荐了这一本《政治经济学方法论》，他读了之后，高兴极了，说："我现在算是明白了！"

这本书只有简简单单的四章，第一章说的是经济学的著者怎样应用辩证法的一般的定律来研究经济学。第二章说的是经济学所用的一种特别方法：抽象法。研究政治经济学，不像自然科学那样可以拿到实验室里去试验，既不能试验，那就只好专门靠人的观察和思想的努力来研究了，要用抽象法，就是为这原因。抽象法是什么呢？就在第二章的内容里说得很明白。第三章说的是怎样把唯物史观的定律应用到经济学上的问题。最后在第四章，说到了经济学上所研究的一个特殊现象：即商品的拜物教。

这本书的好处就是在于有系统而又简单明了地把政治经济学的方法论叙述出来，在现在出版物中，可以说还找不到第二本同样的著作。但这并不是说它已经是尽善尽美的著作，它也有很大

的缺点或错误为我们现在不能不指出来的。尤其因为它是惟一的著作，所以我们更不能不严重地指出它的这些错误。这错误共有三点。

第一点，关于政治经济学的研究范围方面的。据这本书上所说：则“政治经济学”仅仅是“论资本主义的发展与灭亡的定律”，这就是说，它的研究范围只限于资本主义社会。此外如资本主义社会以前的封建社会、奴隶社会以及将来的高级社会，都用不着经济学了。“这门科学不是研究人类的一切社会关系，而只研究调剂生产关系的定律，并且只限于无组织（商品资本主义）经济的生产关系”，这就是这本书中的主张。我们知道，把经济学的研究限制在资本主义社会的范围以内，只是一种狭义的经济学，而在这本书里也明显地是只承认狭义的经济学了。这种主张的错误在哪里呢？

《资本论》的著者在《资本论》中所研究的是资本主义经济的发展和灭亡的定律，并且也只限定在资本主义的范围里来研究，这是我们不能不承认，而且《资本论》的著者也这样声明过的。就因为这样，以后的许多继承者，都认为政治经济学的范围只限于资本主义了，本书的著者显然是受到这种相沿的影响。这样说来，错误的根源不是要归溯到《资本论》的著者的本人去了么？

我先要回答一句：这是不对的。

资本主义经济制度是社会经济史发展的一个特别阶段，它和封建经济制度以及一切其他经济制度，性质上都不相同，因为性质不同，所以，它的“发展和灭亡的规律”也有差异。这是《资本论》的著者所特别看重的。而他之所以要声明《资本论》的研究只限于资本主义社会，也就是着重这一点。资本主义既然有资本主义特殊的发展和死亡的定律则关于这些定律的研究，就只能

限于在资本主义社会内应用，而不是包括一切社会经济制度的定律俗流经济学不明白这一些，老是想找一个能够应用于一切经济制度的定律，结果是把经济学弄成了空洞的东西。《资本论》著者的声明，正是针对着这些俗流经济学者而言。他说："当读到生产时，就常是讲到社会发展某个阶段的生产"，所以研究经济生产的定律时，也常只能就一定的经济发展阶段来研究。他声明他自己的经济学是限于研究资本主义社会，也不过表明他的研究是就一定的经济阶段来研究的，并不因此就反对经济学研究别的阶段的经济生产，并不因此就说除了资本主义以外，其他阶段的经济发展定律是不值一顾。其实封建经济也有封建经济的发展、灭亡定律，奴隶社会也有奴隶社会的发展、灭亡的定律。将来的社会也有将来社会的定律，各自都有它的处女地。这些园地里的经济定律，我们现在都还不能充分明了（例如古代奴隶经济及今日半封建的中国经济），可以让经济学去尽量开辟的。

总之，《资本论》的著者并没有说过整个经济学只能研究资本主义生产关系的话，他只说"我自己的经济学"是这样的。这就是说他自己所拈取的题目是研究资本主义经济学，并没有因此就限定一切的经济学者都要拈取这一个题目。《政治经济学方法论》这本书上所说的那一切，只是根据布哈林和卢森堡的著作引出来的，并不是《资本论》著者本人的话，这是值得我们注意的。

但也许有人会问：如《资本论》的著者不反对其他的经济阶段的研究，为什么他自己不去研究封建经济或其他经济的发展和灭亡的定律，而把自己限定在资本主义范围内呢？这是可以用实践的需要来说明的，现在虽然不能详细说明，但也可以概略地指出一点：《资本论》的著作时代，正是资本主义最繁荣而同时也是开始走上没落的道路的时代，在欧洲，封建制度已经失势，而劳

资纠纷的问题却一天天激烈起来。站在劳动群众的最前线的资本论著者,在实践上是极需要明了资本主义的发展与死亡的定律,尤其是资本主义的死亡,对于劳苦群众的解放运动有着莫大的关系,所以就更极需要明了。这就是所以要研究资本主义的动机,也就是使《资本论》的著者单独拈取资本主义经济来研究的主因。

也许有人又要说:"为着劳苦群众的解放运动的实践需要,而研究资本主义经济,这一点我们承认了。然而,如果经济学的研究范围不仅仅限于资本主义,那为什么在《资本论》以前,没有人著一本封建社会的经济学呢?为什么经济学要到资本主义时代才发生呢?例如在18世纪以前,封建社会还有势力的时候,资本主义的代表者为要求得自己的解放,不是也有他们的实践的需要么?为什么他们没有人来研究封建经济呢?"我们的答复是:18世纪以前资本主义者为自己的解放而努力的时候,他们的实践需要并不在经济制度方面,而在政治(封建特权)制度方面,他们对封建制度攻击的主要目标也就是那政治制度,因此,在这种需要之下产生的是自由平等的政治学说,而不是经济学。这当然并不是因为他们的解放不是经济的解放,不,资本主义打破封建制度,也是以经济过程为基础的。不过,这种经济基础是被更显明的政治不平的外貌遮蔽了,因为资本主义的胚胎,在当时的封建制度之内已经完全成熟,只待一打破政治的外壳,就出现新的社会制度,因此主要的障碍和攻击的目标也只是这政治的外壳。而经济的问题在实践上就不能显露出来了。这就是为什么那时便没有研究封建制度的经济学的原因。

就今日来说。譬如在苏联,虽然整个的社会已走上了一个新的制度里面,然而在许多地方,还留着旧制度的残余,封建残余,原始的村落共同体,以及资本主义的遗迹,都没有完全消灭。怎

样将这些残余的经济制度一起引导到新的制度里去呢？这是他们的最大的实践问题，这问题使他们感觉到有研究资本主义以外的经济制度之必要，于是主张经济学决不能限于狭义经济学，而同时应该有广义经济学（关于这一点可以参着《时事类编》第二卷第二十三期上的《论广义的政治经济学》），到了最近，甚至于连广义狭义的分别也要取消，认为经济学可以就各种各样的经济制度去研究各种各样的发展与灭亡的定律（但与俗流经济学想找到的那种能适用于一切经济制度的定律不同），而资本主义的研究，不过是经济学的一部分罢了。又譬如在中国，封建的经济制度显然占着主要地位，这制度在帝国主义的压榨之下成为残败不堪的状态，而同时资本主义的胚胎又不能成长，社会的前途和 18 世纪法国那种情形不同了。现在的问题决不是单单打破一个政治的外壳可以了事的，随时随地都有着严重的经济问题等待解决，自然，这经济问题的解决是不能不配合着政治军事去做的，然而决不像法兰西当时那样完全被政治的外壳所遮蔽，反而要以经济问题为主导了。这时我们就需要经济的研究，尤其是农村土地关系的研究。过去“中国社会史的论战”不是大部分都在研究经济性质的问题吗？论战的成绩如何且不必管，然而这反映中国的实践很需要经济学，则是毫无疑问的。这论战一直到现在，可以说事实上还在继续下去；而在封建的经济制度占着主要地位的中国，经济学也正是要研究封建的经济制度啊。

《政治经济学方法论》是在四年前出版的书，它没有把握着今日的实践需要，因此陷入了狭义经济学的错误。在今日我们已知道经济学的研究范围不仅仅是资本主义，如果有人还执迷着狭义经济学的旧把戏，那是无异于要取消实践的需要了。

第一点已经说得很多，现在再说第二个缺点。第二个缺点是

关于辩证法的一般定律应用在经济学上的问题。凡是对于辩证法比较熟悉的人，读完了这本书的第一章，很容易地就可以发见这里有一个很严重的遗漏：我们都知道辩证法有三大定律，即矛盾统一律，质量的互变律及否定之否定律，而在《政治经济学方法论》里却把否定之否定律遗漏了，好像《资本论》的著者在应用辩证法进行研究的时候，完全把这定律丢开不顾似的。这遗漏可以说是一个很大的错误，使我们觉得四年前的著者对于辩证法的一般的方法论还没有充分的把握。否定之否定律，在辩证法里是很重要的，不论是黑格尔的观念辩证法或唯物辩证法同样都离不了它。不同的是黑格尔的辩证法里并没有把质和量的互变律作为基本定律，而唯物辩证法则把它并列为三大定律之一。矛盾统一律表明一切事物皆有矛盾，质和量的互变律表示事物矛盾展开的方式。而否定之否定律则表明矛盾之解决。矛盾是事物运动的内的原动力，矛盾引起了运动和发展，运动和发展，就是以质的变动和量的变动交互出现的方式表现出来，所以质和量的互变定律是矛盾的展开，然而发展不是循环，事物在发展中不仅仅把矛盾展开了就算完事，并且还要**解决矛盾**。一件事物的发展从肯定到否定又再到否定之否定的时候，原有矛盾就解决了，而在否定之否定的阶段上发生新的矛盾。因此，否定之否定是表明旧矛盾解决和新矛盾发生的定律，包括着一件事物从发生到灭亡的全貌，辩证法若缺少了这一个定律，就等于只看见一个人的半身像，有头却没有脚！对于整个的体态究竟是无法明了的。

理论暂且停止，我们还是回到政治经济学来吧。否定之否定律既包括着一件事物从发展至灭亡之全貌，那么研究资本主义的发展和没落不是就应该看重这一定律了么？而在事实上《资本论》的著者就曾经严格地应用过这定律来说明资本主义的发生灭

亡的全过程。资本主义的萌芽是封建社会内的小手工业生产，在小手工业生产中，劳动工具是属于劳动者自己的私有。资本主义成长起来了，小手工业渐渐过渡到工场手工业和机械工业，庞大的机械，不是劳动者所能有的，劳动工具（机械）于是落到资本家手里，这叫做生产手段的剥夺，于是劳动者的私有被否定了，资本主义的生产就在这否定的阶段上正式成熟。接着资本主义发展起来，资本家的私有和它的社会的生产形成了激烈的矛盾，结果使资本主义倒坏，以前集中在资本家手中的生产手段又回复到劳动者的所有之下，这叫做“剥夺者之剥夺”，也就是否定之否定。生产工具在这一阶段回复到劳动者的手里，但并不是回复到小手工业生产时代的个人的私有，而是成为社会的公共财产了，所以过去的矛盾是解决了，从这里又开始人类历史的新时期。——《资本论》的著者就是这样应用否定之否定律来研究资本主义的发生和没落的。

由这一个例子看来，否定之否定律在经济学研究里的重要性不是不下于其他两个定律么?《政治经济学方法论》遗漏了它，实在是一个重大的错误。这一个定律的应用，其实还不仅在关于资本主义的整个发展过程中，就是在资本主义的部分的发展过程中，也无一处没有应用到。例如就生产的过程来说，从生产到再生产，就是一个否定之否定的过程。生产之后必须有流通，这就是流通否定了生产，流通之后就接着再生产，再生产否定流通，就是否定之否定。然再生产决不是简单的回复了生产，它是在一种新的基础上实现的，《资本论》的著者曾指出再生产必然是扩大的再生产，扩大的再生产在量的方面是比旧的生产扩大，在质的方面是加强了资本主义的矛盾。它把旧的矛盾解决了，而重行发生新的更高的矛盾。这是很显明的否定之否定律的应用。其实这一个定

律的应用，《政治经济学方法论》的作者们也未尝没有碰到，不过他们没有意识到罢了。例如就恐慌的研究来说，从经济的稳定到恐慌，是一个否定，又因恐慌到恐慌的解决或新的稳定，是否定之否定。关于这一点，《政治经济学方法论》第一章的最后一节就说道："在恐慌解决时，重新相对的解决这些矛盾，可是在这个解决里已埋伏着新的恐慌基础。"这里就表示恐慌的解决或否定之否定是旧的矛盾的解决，和新的恐慌（或矛盾）基础的开始，"因此，在每个新的恐慌到来时，将发现矛盾的爆发更为凶大，而解决这矛盾就要更大的牺牲。"（同书第一章末节）这里就表示新的矛盾和旧的矛盾之不同。由这里可以知道作者已经遇到了否定之否定律的应用，然而他们没有意识到，只说这矛盾的"两极化"和矛盾的"解决"，而不知道矛盾的解决是依着否定之否定律实现的，这不是要令人觉得作者对于辩证法没有透彻了解吗？

现在再说第三点，这是关于第三章史的唯物论应用到经济学上的问题。我们知道，史的唯物论认为人类历史进化的原动力，是社会经济基础的变动。而社会经济基础的变动，又根源于生产力和生产关系的矛盾。政治经济学的研究，自然是要在这经济基础中找它的对象，换句话说，就是在生产力和生产关系的矛盾中找到它的对象。但在这里我们就看见经济学的研究者中常有不同的意见，一些人过分着重生产力，尤其是技术。另一些人却以为经济学只研究生产关系而不研究生产力。在苏联前者如布哈林派，在表面上他虽然说经济学是"研究人与人间生产关系的历史过渡形式"，然而他所理解的生产关系，只是在技术周围的人们的"配置"，完全成了技术的附属物，把生产关系的社会的特性忘记了，这事实上是过分的着重了技术，布哈林派的所以被称为机械论者，由这里也可以看出它的理由来的。后来如鲁宾派，认为生产力只

属于技术的范畴而不属于社会的范畴，因此主张经济学只研究生产关系，他把生产关系和生产力完全隔离了，以为生产关系有绝对自动运动，他丢弃了生产关系的物质基础，所以被称为观念论者。不论机械论者或观念论者，两方面都是错误的。

机械论和观念论的错误，却有一个共通点就是把生产力和技术同等看待，他们都以为生产力就等于技术。因此布哈林才可以说生产关系就是技术周围的人与人的配置，而鲁宾也才能够把生产力排除到社会范畴之外。其实生产力并不就是技术，技术不过是生产力的要素之一，单单的技术决不会产生力量，技术必须和劳动力结合，活的劳动力焰火把技术推动起来，作用到劳动的对象上去，生产力才会出现。提到生产力，是离不开劳动的。譬如就手工业来说，技术可以同样，而劳动力的结合方法不同，就可以有不同的生产力，（如家庭手工业和工场手工业）又譬如资本主义的生产力的发展，是以前面所说的扩大再生产的方式进行的，在扩大再生产的过程中，不仅仅是技术的改良，同时还有可变资本（即购买劳动力的资本）的相对的减少，撇开了这可变资本的相对的减少，就不能够了解扩大再生产的真正的意义。这也是劳动力和生产力不可分的一个好例。讲生产力既不能撇开劳动，则生产力并不等于技术，是很明白的，而劳动力的供给，更不能离开一定的社会，这就使生产力成为社会范畴以内的东西，和鲁宾派所见的完全不同了。更反复地说一遍：生产力是在一定的生产方式之下发挥出来的力量，所谓生产方式，就是劳动与技术结合的方式，它是不能离开一定的社会而存在的。这样，要想将生产力完全解消在技术中的布哈林和要想将生产力排斥到社会范畴之外的鲁宾，都没有理由了。

说了这一大篇，好像扯远了，但与本题很有关系。现在我们

就可以发现，《政治经济学方法论》这书里有着鲁宾派的错误，至少也是没有能够克服鲁宾的错误。它同样主张经济学的研究对象是生产关系，同样认为生产力是属于技术的范围，而且也引用了鲁宾的话来作为说明："政治经济学不研究劳动过程的物质技术方面，而研究资本主义社会内劳动组织的形式，……它研究资本主义社会内人们的生产关系，生产关系适应生产力发展的过程及它们间矛盾的转变。"这里所谓的劳动过程的物质技术方面，就是指生产力而言。这生产力它认为不是经济学所要研究的对象，生产力只是"特别的科学（工艺学）的研究对象"。自然，它虽然主张经济学只研究生产关系，但同时也声明不能忘记"它们（生产力和生产关系）彼此间的辩证法的联系"，而且还说："发现生产力与生产关系的联系是研究经济学的主要点。"然而既已经认为生产力的研究别属于工艺学，则这种"联系"只如化学和生物学的联系一样，不过一点交涉而已，结果是生产力研究在经济学中不能够占什么重要地位。

已经说过，生产力不是技术的范畴，所以也决不是单研究技术的工艺学可以包括的。它是社会经济基础的本质，而生产关系则是它的发展形式，生产力和生产关系同样都属于社会经济的范畴以内的东西。而社会经济基础的变化，就是生产力和生产关系的矛盾展开的表现。科学的研究倘若是可以抛弃本质而单研究形式，那么，鲁宾派是胜利的，然而就是鲁宾派自己，也觉得生产力在经济学研究中不能随便忽视。站在正确的观点上来研究，更不能把它排斥到门外去了。随便拈取哪一个经济学的题目来看，是否可以把生产力抛弃了作单独的生产关系的研究。例如说恐慌的研究吧，恐慌是不是单独根源于资本主义生产关系"自己的内部发展逻辑"而出现的呢？不是，提到恐慌，我们就不能不用生产

关系和生产力的矛盾来说明，也就是用资本家的私有和社会的生产的矛盾来说明。例如再生产，一方面我们要把它当做资本主义的再生产来研究，也就是当做生产关系的运动来研究，同时我们也要把它当做生产力的发展来研究任何一个经济现象的研究，不同时从生产力和生产关系的辩证法来把握，是得不到合理的结论的。《政治经济学方法论》的著者和鲁宾派一样，以为“形式（即生产关系）在其一定范围内有它自己的内部发展的逻辑”，然而他没有想到生产关系自己“发展的逻辑”决不仅仅是逻辑，决不是离开了生产力的发展可以说明，世界上决没有完全不顾生产力的状态而自由自在发展下去的生产关系。《政治经济学方法论》的著者以为如果没有这样的逻辑，经济学的抽象方法便不可能，不知道经济学的抽象法也决不能从生产关系中完全抽去了生产力，他们以为没有这逻辑，就完全不能了解《资本论》著者“怎样能够从分析价值与货币所表现的生产关系进一步去分析资本，就不能了解这些范围之辩证法的发展”。但他们不知道，从价值等的分析进一步去分析资本，是依据着资本主义经济发展的现实过程来研究，而商品价值货币等所以能转移成资本，也与生产力的发展有着不可分的关系，而不是单独生产关系的“逻辑”的发展。自然，生产关系不是完全机械的受生产力决定，它的相对的独立运动，是不能否认的，然而这种相对的独立运动，始终不能离开生产力来表现，它的表现是：有时它能促进生产力的发展，另一个时候它又成为生产力的桎梏，除此而外，完全离开生产力状态的独立运动，是不能想象的。

政治经济学并不能单独拿生产关系作研究对象而离开了生产力。它研究一定阶段上的社会生产，研究那生产关系和生产力的辩证法。它的主要问题是，一定的经济阶段上的生产力怎样决定

它的生产关系，生产关系又怎样实现它的相对独立运动，怎样由促进生产力的机能而终于变为生产力发展的桎梏，而生产力的发展又怎样起来冲破这桎梏。这里研究的就是“发展和灭亡”的过程。

《政治经济学方法论》的三个缺点大致都叙述过了。然而最后我仍不能不说，这是一本很值得一读的书，只要顾虑着以上三个错误，审慎地读下去，我相信它对于研究经济学的人是极有帮助的。如果没有这一点价值，那我们这一篇批判又何必做呢？

（原刊于《读书生活》第2卷第7、8期连载，1935年8月；曾收入《新哲学论集》）

教育的反作用在哪里？

——答何守愚君

(1935.8)

一

“……我现在对于自己的职业非常怀疑，这样生活下去，觉得实在无聊的很。教书匠！人们常把我们称做《教书匠》，这并不算过分的讽刺，确确实实我们只是教书匠啊！教育吗？我们对于那许多课堂上的天真纯洁的学生教给了什么东西？每天每天把许多课本上的死的知识灌进他们的头脑里去，这些东西对于他们有什么好处？明明是没有啊！他们走到学校里来，不用说都有他们的目的，他们希望在这一道门里面能够看见将来的出路。然而我们是否能替他们有了准备呢？是否能够指示他们一条应走的道路呢？明明不能够啊！我们每天驱使着他们去准备考试，叫他们忙碌万分，只是为着得到一个及格的分数，他们愈是埋头在课本里，愈是对于社会糊里糊涂，愈是善于读教科书，就愈是不懂得世事。这样的人们，应付考试即使有优越的成绩，然而一离开学校，明明就要成为一个无用的人了。我们现在不是在教育人材，而是在制造蠢才。静静地自己反省起来，真要感觉到无限的惭愧！

“在这万人失业的时代，当教员，多少也总算是一个职业

了，虽然这也不是稳固的，然而未曾失业总该自己万幸了吧？但正因为这样，却愈更令人烦恼。自己显然是受着这失业的狂潮所威逼，才不能不勉强借着这种无聊的职业糊口。想把自己的事情努力做得有意义些，却为了肚子，又不能不罢手。我即使不相信命运，但客观环境的力量已使我感到不能抵抗了。现实要不是这样残酷，生活问题要不是这样紧迫，我也许早就丢了这个无用的饭碗，去做别的更有意义的事情了啊！

“我现在对于教育，真是万分的怀疑！我对于教育，最初并不是全然没有兴趣，不，过去我曾觉得教育里包含着无限的光明，我曾经和一般教育救国论者一样，相信教育是中国前途上的一条最有希望的道路，就因为有着这样的确信和希望，我才有今日到教育界里来混得一个饭碗的结果。现在教育这个闷葫芦已被我打开，我发现这里卖的完全是假药，自己开始觉得后悔，但后悔却已迟了。

“教育救国的呼声，一直到现在我们还听得有人高喊。我疑心这完全是空喊。我对于那些大杂志大名家的关于这一类的文章，几乎是抱着一个虚无主义者的心情去加以嘲笑的。不，我一点不迟疑地要嘲笑他们，我相信是由于他们的空洞，而并不是由于我的虚无。但是，最近我却碰到大惑不解的事情了。像你们的贵刊上，为什么也有类似教育救国的论调了呢？我对于贵刊，出版以来，就非常信任，非常爱读，不料读到第一卷七期的读书问答，那篇‘教育救国和生活读书化’就令我很不快。教育是什么一回事，我已经亲尝够了，你们相信教育对于政治经济能有反作用，这种反作用，我却一点也看不见。老实说，现在的教育只有超政治超经济的作用，它只能使学生一天一天的和社会远隔，哪里能对社会起什么

反作用呢？

“先生，对于你们的刊物上的文字，我不能像对大杂志大名家那样的嘲笑，因为你们的态度是严肃的，亲切的，我现在诚恳地将我的意见表露出来，希望你们能给我一个详细的答复……”

二

以上是何君来信的节录。由他的表白，我们很可以看出他是很真诚的一个人，他抱着真诚的心去看待教育，却遇到了恶劣的教育界的现实，这理想与现实的一个对比是太尖锐了，这么尖锐，使何君受到了强烈的刺激，而至于对于教育完全灰心了！

人的理想完全离开了现实，自然是要终于破灭的。我们对于教育的希望，如果过分的高远了，不从实际情形中去研究教育所应走的具体的道路，那么，当我们一低下头来看看现实的时候，就会觉得自己的希望是消灭了。我们认为何君对于教育的态度就是这样的，他终于对教育怀疑，原因也就在此。我们虽然对于何君的真诚不能否认，但同时也要指出他的真诚是用在错误的道路上去了。他在最初是一个纯主观主义者或观念论者，过分地憧憬于自己主观心目中对于教育的美丽的梦想，极端和极端相通，纯主观主义者碰到了现实的打击时，他就颓废、沦落，突然变成机械的纯客观主义者甚至于宿命论者了。何君在看见了现实教育界的恶劣情形之后，竟完全失去了信心和勇气，觉得客观现实的力量不可抵抗，这就是主观主义者一变而为客观主义者的明证。虽然他还声明自己不是命运论者，其实这种论调，离命运论不过一步之差罢了。

因此，在我们解释何君的疑问之先，我们先得要求他把最后

的态度改变。教育的好坏，不是空空的理论可以说得清楚的。真正的教育和我们头脑中的空理想不同，我们的理想尽可以把教育看做尽善尽美的东西，也可把它想作一无可取的赘物。但实际上的教育却常常有一定的时间的限制。在某种时候，某种教育制度在社会有很大的前进的作用，在另外的时候，它又会成为历史上开倒车的机关。当它能够发挥前进作用的时候，它能够造成我们美丽的理想。如果我们把这理想当做永远不变的理想，而不知道实际上每种教育制度的生命都有一定的限制，不知道教育制度也和一切事物一样，有它的发生、发展和没落的过程时，那么，一旦我们当做理想的教育制度走到了没落的时期，成了开倒车的主力时，必然不可免的，要使我们感到严重的绝望和幻灭了。

一切都要按照实际情形去分析研究，我们不但要切实地知道旧的东西的没落，并且也要知道在这旧的没落之后，有什么新的东西会继续生长起来。一种教育制度没落了，我们不要就因此完全灰心，我们更要看看这世界上是否有什么新的更有意义的教育正在萌芽。如果看见了这点萌芽，我们就应该努力去促进它的发育和生长。这样我们才可以把自己心目中的希望和理想和现实社会的事实统一起来，才可以治愈像何君那样的病态的烦恼。

何君的烦恼可以说是教书匠的烦恼。这烦恼必须是有职业"良心"的人才会感到的。他的职业是学校教育，在他的眼中，学校教育就是教育的全部，因此他对于教育的希望和理想也完全是寄托在学校教育上。然而，目前的学校教育制度全然和他的理想背驰，他觉得目前学校教育制度对于社会没有什么好处，对于社会的政治经济前途说不上什么反作用。他对于学校教育失望了。然而因为他眼中只看见学校教育，所以他对于整个的教育都完全失望。这是他的烦恼的主要根源。

如果我们放大一点眼光，看看中国的实际情形，而不要只注视到狭隘的学校教育上，那么，我们总可以看到，在目前中国的困难的实践之下，有无数万人在希望着活的新教育，这样的教育是要在大众的生活中去建立的，不仅仅限于学校。这种教育实际上已有很多人在做了，它的发展，对于中国政治经济是必然有反作用的。不论说救国也好，说解放民族也好，要这样直接在民众的生活中去训练民众，才算是真正的新的教育。我们如果从这一点来着眼，那么就可以看见事实也并不致使我们失望烦恼到像何君那样了。

三

倘若教育的眼光只放在学校教育上，那么，像中国的教育情形，单单量的方面，已经要使我们大大悲观了。中国识字的人数不到百分之二十，而在这百分之二十的人数中，不在学校范围以内的要占百分之八十。这样的数目，不能不说是很微弱的。自然，单单由数目来估计，一定会犯很大的错误，近三十年来，学生活动对于中国社会政治的作用，也不能说不伟大。但我们要知道，这些作用，并不是在学校的圈子里面发挥出来，而是在学生群众走入民众中间，与民众的运动配合起来时才得到发挥的。这里已经包含着民众教育的意味，而不仅仅是学校教育的成果了。民众的教育，在性质上与何君所遇到的那种专门教人读死书的教育不同。它是要随时对应着中国民族实践的需要，随时给民众予必要的指示，使他们知道怎样起来为自己的解放而抗争。它的范围不限于学校，但学校便是它的一部分。它的课程也并不是教科书，而是用各种的方法去使民众认识自己的周围，认识自己的社会地位。

这种教育是现在实际情形非常危迫的中国所最需要的。现在

我们没有很多的余裕可以建设良好的学校教育了。原有的学校教育，现在还一天一天的在破坏、沦落，哪里能够有新的建设呢？对于教育有真正的热情的朋友们，在目下不能不将眼光展开，直接注射到农村、工厂、商店及各种生活领域里去，直接在民众的生活中去教他们认识生活，训练他们的能力。现在我们要认定教育是随时随地都可以从事的，不必一定要到学校里去。我们是什么职业中的人，就可以在这种职业中去教育许多的人，可以和他们共同研究，共同讨论。自己虽然不必处于教师的地位，仍然可以从事教育的。因为真正的教育是一方面教育人，一方面也教育自己。

要想使教育救国，必须这种教育的本身也是救国的教育。读死书的教育是再多些也没有用处的。救国的教育一定要有积极性，第一要能针对着民族抗争的实践的需要，第二要建立在广大的民众身上。

我们说这些话，并不是要叫何君离开学校，何君为生活所逼不能不在学校做职员，事实上不能离开，也用不着离开。不，学校教育也是民众教育的一部分，只要我们做得适当，也不是没有意义的。我们说教育不限于学校，目的是要使何君打破了一个狭隘的观念，以为学校教育恶劣，就是整个教育没有希望。我们要何君打破了这个观念之后，马上抛弃了他的一切烦恼和悲观的心思。现在中国各方面都有人从事着很有希望的民众教育，那么何君也可以振作起来，配合着各方面的教育者的步骤，好好地在他的学校这一方面来教育他当前的许多青年，把他们从读死书和忙于考试的泥阱中拯救出来，来认清楚中国的社会和当前的危机。

这有几句要附带说的话：从事大众的教育，必须有适当的教育工具。在目前，我们所用的都是传统的方块汉字，这艰难的方

块字，对于大众教育的进行是阻碍很大的。要求其迅速而容易普遍化，在文字上势必要有一个改革，而最好的改革方案，就是拉丁化。它的好处，以及实行方法，在本题范围之外，所以我们不能讨论。但我们要说，不管是否能够马上实行，目前每一个进步的从事教育的人，对于拉丁化的方法都应该知道的。关于这一方面，现在已经有很好的书出版了。像天马书店出版的“拉丁化概论”，实在是每一个热心教育的人都应该人手一篇的名著。

（原载《读书生活》第2卷第8期，1935年8月10日；曾收入《知识的应用》）

物质享受与人类存亡

（1935.8）

这个题目，在现在来谈，也许是有点过时代了。倘若回到多年前，当科学与人生观论战正激烈的时候，我们提出这问题来，一定是很时髦的。

为什么呢？

因为当时的论战的内容，和现在的题目有很大的关系。当时的论战大体上有这样的两派人在互相对峙着：一派人是崇拜科学，崇拜物质文明的；另一派人则高叫科学文明破产，认为要挽救人类的危机只有走精神文明的道路。他们崇拜泰戈尔、柏格森，提倡玄学。

如果要叫这些提倡精神文明的人来替我们解答现在的问题，他们一定是这样说：物质的享受是要不得的，物质欲望的放纵，一定使人类的生活糜烂，使人性流于野蛮，使人与人之间发生激烈的争斗，以至于发展而为残酷的战争。他们还得带一个很得意的例子，说：第一次世界大战就是物质文明和人类的物质欲望造成的。

显然的，他们认为物质的享受是能够使人类日趋于灭亡。要使人类不灭亡，只有节制物质欲望。

另一派人呢？他们是站在被侵略者的中国的立场上来说话的：他们能够来侵略我们，就靠着他们的物质文明，他们有坦克车、飞机、大炮，我们都没有，就有，也不及人们的那么厉害，因此就

成了被侵略者。

于是，被侵略者要图生存，只有同样来发展科学文明。对付侵略者，务必要以眼还眼，以牙还牙，你用大炮来轰，我也能够用坦克车对付，你有汽车、火车、飞机，我也同样要设法有。

这一派的意见，在当时，是比较那些提倡精神文明的人进步的。人不能用静坐来对付大炮，不能用道德、精神等等空空的说教来抵抗野蛮的侵略。中国人的物质享受的份儿是太落后了，要生存，据他们的意见是只有发展科学，提高物质的享受能力。

这隐然就是认为人类要继续生存，必须提高物质的享受了。

但以上的两种意见，在现在看来已经是太陈旧太空洞了。所提出来的问题也比较旧了。现在的社会科学已经告诉我们。人类的存亡并不和物质享受有直接关系，人类的前途只在社会制度本身可以找到发展的动因。

提倡精神文明的人,以为人类生活的糜烂和人性的变得野蛮，是由于物质的享受造成的。但现实的事实，并不是这样。造成这些罪恶的原因，是旧社会制度中的物质享受的不平等，并不是物质享受和科学文明的本身。

他们以为第一次世界大战是西洋的物质文明引起的？其实在西洋能够享受物质文明的也只是极少数的人，大多数劳苦的人们仍始终在贫苦之中挣扎，何尝说得上物质的享受呢？

提倡物质文明的人以为中国之被侵略是由于没有份儿去享受物质文明。而事实上也不然。中国也有少数的人能享受到现代最尖端的欧化的物质的供给。中国也有纸醉金迷的城市，有照耀舞场的霓虹灯。有飞机，更有坦克车，一样也不缺少，然而中国仍旧成了被侵略的国家。

在同一个中国另一方面也仍有大多数流离失所的民众，看看

水灾旱灾之下辗转呻吟的各地的农人。我们还能否认中国这被侵略的国家里，物质享受上也有极不平等的现象么？

因此，如果一定要问物质享受对于人类存亡有什么关系时，我们不能像科学与人生观论战当时的人们那样，作直接的答复。我们只能说，物质享受的本身对于人类存亡并没有直接的影响，只有物质享受的不平等才会危害人类的社会生存。然而这不平等还不是最后的原因，最后的原因应该归之于不良的社会制度。

倘若没有这不平等的现象，倘若人类全体都能够提高自己的物质享受的份儿，那么，人类的存亡还有什么问题呢？在这样的情形之下，人类是用不着忧愁自己会消灭了。然而现在的情形不是这样的。人类自己分裂了，人类并不是整个的人类。因为人类自己所处的社会制度使它这样。

社会科学就给了我们这样一个认识。

认识是前进的指针。现在大多数苦痛的人们，都认识了这广泛的不平等的现象，同时明白了自己所应该走的道路。他们明白自己应该向着平等的物质享受的前途走去，向着消灭人类生存危机的前途走去，而这前途，又以新的社会制度为前提。不是在新的更高的社会制度之下，平等的物质享受决不会实现。人类的生存危机也决不会完全突破。

历史是前进的。社会科学所指示的前途，并不仅只是前进的人们主观的空想，也是客观世界发展的必然的归结。而这伟大的归结，现在也看见曙光了。

（汉口读者张北昂君出题）

（原载《通俗文化》第2卷第4期“读者出题栏”，1935年8月27日）

“所谓亚细亚生产方式”的真相

——答黎季人君

(1935.9)

一

“先生：我现在提出‘亚细亚生产方式’的问题来问你们。这问题现在似乎完全没有人提到了，但在三年以前，不是曾经很热闹过一些时吗？现在这样沉寂，怕是已经有了解答了吧？然而怎样解答的呢？我自己就一点也不明白。我还恐怕是自己研究太少，去请教了几位对于这问题比较注意的朋友，不料他们也是狐疑不定，没有给我明白的答复，所以才写信来问你们。

你们是不是会以为，这问题和我们眼前的实践离得较远，而拒绝答复它呢？我希望不要这样。据我所知，要了解中国社会的性质和前途，和这问题的解答很有关系。例如从前竭力主张亚细亚生产方法的胡秋原，对于中国的社会就给了我们一个特殊的了解：他相信亚细亚地方有自己特有的生产方式，这样式和欧洲的生产方式不同，因此亚细亚社会的经济基础也和欧洲不同，最后就归结到亚细亚的社会发展也不能和欧洲取同样的道路。例如说，欧美的阶级社会的发展，最初是奴隶社会，接着是封建社会最后才发生资本主义社会。亚

细亚的生产方式既然另一样，那么，亚细亚的社会进程，也决不是由奴隶社会经过封建社会再到资本主义社会了。这样见解的另一方面的意思，就是要告诉我们：社会历史的科学法则，并不是普遍的，欧美社会有欧美社会的法则，亚细亚有亚细亚的法则，亚细亚的前途，就不能够照着欧美的方向走去，亚细亚国家之一的中国自然也是如此。

不是很明白吗?倘若这样的关于亚细亚的言论是真理，那么，人们在今日欧美社会内所看见的光明前途和高级的社会理想，就不一定也能在亚细亚或中国实现了。目前我们所知道的科学的历史理论，在中国也全不适用了。这对于中国社会的实践，不是有很重要的关系吗？如果不能解决这一个问题，我们将不知道要怎样做才能使中国社会前进，不知道我们应该走向什么道路去了。

因此，我希望你们对于这问题能给我们一个简单明白的解答。（下略）……”

二

要说明“亚细亚生产方式”这名词，以及由这名词引起来的论争，不能不回头讲到科学历史理论的创始者的著作。因为论争的引起，和这些著作有很大关系。“亚细亚生产方式”这一个名词，出现在这些著作中最重要的一部，即《政治经济学批判》里。在这部著作的序文中，著者明白地写着：“亚细亚的，古典的，封建的，及近代的资本主义的生产方式，可以说是社会经济构成进展的各阶段。”

在科学的历史理论创始者们的著作中，关于“亚细亚生产方式”记述得最明白的，就只有这一点，此外就只在《资本论》上

略略提到，但并没有这样明白。正因为这样，所以就成了问题了。如果说亚细亚生产方式不能算是一种特殊的经济结构的根本方式，为什么那著者要特意把它和古典的（即奴隶社会的）、封建的以及资本主义的三种生产方式列在一起？如果说他真是一种特殊的生产方式，那为什么历史科学理论创始者们其他的著作中，对于古典、封建及资本主义的生产方式都说得很详细，而对于亚细亚生产方式却只限于《政治经济学批判》上的那一点点记述？究竟他写亚细亚生产方式的时候，在心目中是指什么样的生产方式呢？他既然没有在自己的著作上说得明白，于是只好让后来的研究者自己推测。由于各人的推测不同，就发生各种的意见，而引起了一场也不算小的论争。

这论争发生的主要地方，是苏联。别的国家都受到了他们的影响，中国也是受影响者之一。但我们先要注意一点：论争的引起，在表面好像仅只是为了要解释《政治经济学批判》上的一个名词，好像仅只是书本子上的研究的争论似的。但在实际上，却和政治斗争有密切的联系。在这论争中发表意见的人决不是什么“纯客观”的，“为学问而学问”的书呆子，他们都是有政治立场的，而他们的意见，也是以他们的政治立场为基础。其实，从来的一切理论问题或理论论争，都可以做这样看法。任何一个理论家，没有不是站在一定的立场上来说话的。不论是有意也好，无心也好，他的社会地位常常要使他说它所必要的话。不论在表面上是以书本子上的东西为主题也好，或直接触及政治问题也好，最后终于会归结到政治上去的。“亚细亚生产方式”的论战也不能例外。在论战中互相争胜的意见大体上可以分为三派，而每一派意见就有一种根本的立场做他们的背景。自然，只有站在正确的立场上说话的那一派，才找到了正确的见解：

第一派主张亚细亚生产方式是亚洲社会特有的方式，他们认为亚洲社会的生产方式和欧洲的不同，所以被称为亚细亚论者，我们的胡秋原就是在这一派的影响之下的。这一派在苏联，政治上和托洛斯基派有很密切的关系，不，托派对于中国社会前途的政治见解，甚至于就利用他们的理论做基础。借着这理论的帮助，他们主张中国社会里没有封建制度，而认为在中国用不着反封建。理由是因为古典的、封建的和资本主义的生产方式，都不是亚细亚的。这一派的主要人物有马加尔、柯勤等。

第二派称为反亚细亚论者，他们的主张和第一派相反对。认为问题的研究不能仅仅在名辞上用工夫，而应该认真地就内容上去研究。所以，不能因为有亚细亚的字样，就机械地把它看做亚细亚所特有的意思。《政治经济批判》的著者既然把亚细亚的和古典的、封建的和资本主义的等等生产方式顺序地并列起来，他心目中一定把它当做一种独特的经济生产方式，而这种生产方式又一定是在古典的生产方式以前发生的东西。更明白点说，亚细亚的、古典的、封建的和资本主义的生产方式，是在时间上相继而起的，是社会经济发展的各阶段。所以，如果亚细亚生产方式这东西存在的话，那么，无论在欧洲也好，在亚洲也好，它总是比古典的生产方式更早一个时候的生产方式，并不仅仅是亚洲特有的东西。这一派的最重要的人物是哥德士。

第三派和第二派在大部分是一致的，他们同是反亚细亚论者。然而他们不同的是，第二派认为政治经济学批判的著者心目中的亚细亚生产方式，是和古典的、封建的资本主义的生产方式一样，同属于财产私有的经济制度范围，而第三派则认为亚细亚生产方式就是指原始社会中的生产方式，这种社会是属于非私有经济制度的。这派的代表人物有卢列、木哈尔齐等。

以上三派关于亚细亚生产方式的见解，各有各的理由。第一派的理由是科学的历史理论创始者在别的著作里提到社会发展史的时候，常只是举出古典社会封建社会和资本社会三种，间或也把原始社会加进去，但并没有说到原始社会就是亚细亚社会，因此他在《政治经济学批判》里特别说到亚细亚的字样，一定是专门指亚洲而写。第二派认为亚细亚生产方式只是科学历史理论创始者们暂时假定的一种东西，在他们的心目中，亚细亚生产方式仍是一种私有制度的生产方式。那时他们对于古典社会以前的社会形式还不大明了，所以不能不有此假定。后来他们的研究成熟了，这个假定也就无用，所以在别的著作里就不再提它。第三派以为科学历史理论的创造者自始至终就知道古典社会以前只有原始社会，所以亚细亚生产方式就是指原始社会而言。

三

关于他们几派的论争，现在用不着详细叙述，我们只讲一讲它的结论。这场论争在最后是第二派哥德士胜利了。他胜利的理由是因为有正确的立场，并且把握到正常的方法。现在把最重要的两点说一说：

第一，他给研究社会经济史的人提出了正确的方法，这方法给亚细亚论者一个致命的打击。亚细亚论者论到亚细亚生产方式的特点时，常常只知道由许多表面的特征来立论，例有土地国有，农业共同体，农业的灌溉系统，以及中央集权的专制政治等等，都被他们看做亚细亚生产方式的特征。然而哥德士却指出，科学的历史理论在辨别一种经济生产的性质时，是不能用这些表面的记号来充数的。社会经济的性质，要用它根本的生产关系来决定。例如说到古典的生产方式，我们就不能不由奴隶劳动的生产关系来

判定。在这生产关系中，从事生产劳动的人（即奴隶），是以全部劳动力供献给主人的形态而工作着的。又如说到封建的生产样式，这里从事生产劳动的人，很显明的是把一部分劳动力为自己使用，而另一份则以地租、贡物、徭役等等形式贡献给地主。更说到资本主义的生产方式，是和奴隶制度相反。奴隶的工作形态是全部为主人劳动，而资本主义制度下的劳动者，他们的工作却好像完全是为自己而劳动似的，他们工作，一天所得一天的工资，好像这工资就是他们全部劳动的代价。虽然暗中有一部分剩余价值已到了资本家的手里，而在表面上却没有这一回事似的。这里的三种生产关系中，就有三种不同的剥削形态。而这剥削形态，就是辨别生产方式的根本标帜。不管在政治上是中央集权也好，地方割据也好，不管是农业共同体也好，各个分散的独立小经营也好，如果剥削形态明显地是一部分属于生产者自己，一部分贡献与地主，即为自己的劳动和被剥削的劳动分得很显明时，这就是封建的生产方式。——这就是哥德士所指出来的正确的研究方法，这方法一提出来，马上就判定了，亚细亚论者所谓的亚洲特有的生产方式，也不过是一种封建的生产方式罢了。于是亚细亚论者马加尔就沉默下来，柯勤等也不能不承认在现在的中国还残存着很强力的封建势力。

第二，哥德士又在另一方面把科学历史理论的许多著作做了一番详细的具体研究，而给第三派以重要的打击。第三派认为“亚细亚生产方式”是非私有制度的原始社会的生产方式。也就是奴隶制度以前氏族社会的生产方式，然而当科学历史理论的创造者写到亚细亚生产方式的时候，他们并没有指明这就是氏族社会的生产方式，而当他们写到氏族社会的时候，（例如恩格斯著的《家族，国家及私有财产之起源》也为没有说氏族社会就是以亚细

亚生产方式为基础，所以，要说他们心目中的亚细亚生产方式就是指氏族社会的生产方式，是没有充分理由的。哥德士根据他的研究，他告诉我们：《政治经济学批判》的著者在写亚细亚生产方式这名词的时候，他们是还不知道奴隶社会以前的氏族社会的。我们知道，氏族社会的发见，是从摩尔根的《古代社会》出版后才开始为人知道，而亚细亚生产方式的名词是出现在《古代社会》出版以前，那时他们关于古代社会的研究，就只有一些关于亚洲方面（尤其是印度方面）的材料。在那里有农业共同体的经济，也有萌芽状态的奴隶制度，然而因为材料不充分，他们不能确定地说是什么样的社会，只好用亚细亚生产方式的字样，把它假定作奴隶社会以前的另一种经济生产方式。而并不加以确定的解释，然自从氏族社会发现以后，这假定就用不着了，所以也就不再在他们的著作里出现。

四

由以上的叙述，所谓"亚细亚生产方式"的真相已经明白了，归纳起来，目前大致已被公认的哥德士的见解在这样三点：

（一）亚细亚生产样式只是科学的历史理论创始者们暂时假定的东西，自从知道了奴隶制度以前是氏族制度之后，这假定就用不着了。

（二）亚细亚生产方式这名词的起源，是由于当时的研究材料只从亚细亚方面得来，这些材料里包含着农业共同体及萌芽状态的奴隶制度，但材料不充分，无法确定是什么样的生产方式，只好用亚细亚的字样来代表它。

（三）亚细亚论者所说的亚洲特有的生产方式，现在知道实际上只是一种封建的生产方式，和欧洲的封建时代的生产方式没有

什么本质上的不同。

（原载《读书生活》第2卷第9期，1935年9月10日；曾收入《知识的应用》，改题名为《关于亚细亚生产方式》）

通俗文的真义

(1935.9)

试做通俗文章的人，现在渐渐多起来了。这是文化界的一个重要倾向，这倾向正反映着社会上一般的实际需要。

多少人都在闹着知识的饥荒，多少人都在切望着“认识的苹果”。但饿坏了的肚肠是不宜于暴饮暴食的。科学知识如果不经过一定的烹调，使得适合他们的胃口，就没有人吃得下去。

通俗文是能适合这种需要的。大众自己看得明白，他们也接受了。

但因此，通俗文的作者对于通俗文就必须有正确的理解。就像最初的白话文学产生了黄包车诗一样，最初的通俗文也难免要产生似是而非的通俗作品。为要极力减免这一种误差的可能性，方法就只有先看清楚通俗文的真义。

对于通俗文的误解，是常常可以听见的。最坏的例子，是以为通俗即等于庸俗。这倒值不得多少辩驳。因为通俗文所要加以通俗化的科学理论，根本就包含着反庸俗的意义。迎合俗流思想的作品，与通俗文全然是两样东西。以为通俗即等于庸俗，这错误很明白，并不是最危险的见解。

最危险的见解是最能使人相信的误解，现在有很多人，都相信通俗文仅仅是文字写得通俗，把科学的硬理论凑上一个头，或接上一支脚，使它披上软而有趣的衣裳就行了。说明白一点，通俗文在他们眼中，只有“解释”理论的作用。

这见解很容易使人相信，然而是错误的。

文体的软化，是通俗文的一个条件。然而单单软化了文体，不一定就是通俗文。白话译的圣经，文体是软化了，然而大众并不爱读。把黑格尔的论理学拿来添头添脚的解释一套，不见得就成为通俗文。通俗文必须要有大众来接受，这是前提。根据这前提，作者就不能单从文体上着想，而须以内容接近大众为其基础。

换句话说，通俗文并不单是要软化文体，而是要软化理论。软化理论的方法，是应用理论，把理论活用到大众的生活事实中去。

更说切实点：通俗文的活用并不在于“解释”，而在于“指示”，在于用理论对生活的指示。

悬空的名词，洋式的理论，都不适于大众的胃口，奇僻的故事，舶来的典故，更不在他们需要范围之内。把这些东西当做内容，那就再“解释”得软些，也没有人接受的。

把理论软化，是不是等于浅薄化呢？有许多人是会这样怀疑的。实际上却不然。浅薄的言论，那它必然是失去了正确性，才会令我们有浅薄之感。而真正的理论的正确运用，却不至于会流于浅薄。文体上的表现方法尽可以浅，理论的内容仍可以深。“深入浅出”，这句人人明白的老话，不正是很好的证明吗。

“浅出”的标准，自然要依照客观需要的情形来决定。这和文体倒有点关系。同一内容，写成故事，写成流畅的论文，和写成实际问题的论争体裁等，文体不同。“浅出”的情形自然就有点差异。以现在中国目前的经验来说，一般最多的需要是趣味化，日常生活化，总而言之，就是要把理论应用的太严肃的面貌抛弃。若在文化水准相异的别的国家，标准当然又是一样。近的不说，单说 19 世纪后半叶的英国吧。在当时，赫胥黎就可以算了伟大的通俗文化家。他把进化论和当时传说思想普遍地对立起来，用来指

示一条时代意识的前进道路。他写的是流畅明白的学术论文，然而得到了广大群众的拥护。

通俗作家在学说上自然没有一种整个的独创。赫胥黎不过是继承着达尔文的发见。但要说他们不能使理论深化，不能使学说发展，那是不对的。通俗文作者只要能把理论应用到细微的生活的琐末事实中去，为理论开辟广大的天地，这也就是深化，具体化，也就是发展。在他们的手上虽然没有飞跃，然而他们的工作却是达到飞跃所必经的步骤。

虽然我们现在所需要的进化理论已经和赫胥黎时代不同了，但由他的例子，就可以推知真正通俗文有多么重要的意义。

在这样的认识上，希望我们的作家们努力来做一个通俗文的运动。

（原载《通俗文化》第2卷第5期，1935年9月12日）

读经吗？读外国书吗？

——答陈芦秋君

(1935.9)

一

“最近在《教育杂志》‘读经问题专号’，读到叶青先生的意见一文，觉得有点疑惑。他的全文是反对读经的，他的主张是要多读外国书。在这读经呼声很高的时候，他的意见看起来不是很进步的吗？许多从事教育的人们都想把我们可怜的学生拖到字纸篓里去闷死，而他却根本反对钻中国的旧纸堆，这不是好像很值得我们感谢的吗？然而，他反对读经的理由，却有些地方很奇怪，令我们不能了解，特举出一点来请教一下：

“譬如他在那篇文章的第六节‘三答读经论’里，这样说：‘凡历史之合规律地发展的，新的东西必定从旧的东西中产生出来’，‘中国底历史，不是合规律的。因为我们所有的哲学，科学，文学，堆满了书店或流行于学校的，都从外国来，纯属采用性质……戊戌运动……五四运动……彻底否定自己……于是中国历史底发展就在这里，显然是外铄的。那么我们所有的新的东西，就不是从旧东西中产生出来的了！’‘况且在大踏步去追踪人家时，必须咬紧牙关把恋旧的心情斩断。而自己缓慢的内在发展的线索，在这里也就被我们一刀截断了。那么中国历史还能作合规律的发展

吗？”

“在这许多说话里，有两点使我们不了解：第一叶先生说：‘中国历史不是合规律的。’据我所知，现在的新唯物论者，都必须承认这一个原则：‘一切事物的发展都是合规律的’，如果中国的历史不合规律，那么中国岂不是不能算做‘一切事物’中的一件事物了吗？叶先生也自称是新唯物论者，为什么竟会有这样奇怪的论调。第二，叶先生说中国历史的发展‘显然是外铄的’，所谓外铄，从前的《读书生活》上也曾论到过，意思就是说中国的历史发展全然是受外力的影响，而内部的变化完全没有一点作用。只看见外力，完全不注意内部的规律，这是真的吗？我觉得叶先生这种意见，就是只看见现象的表面，不能深入历史过程的底奥，只看见科学，哲学，文学等的外国书流进中国来，而不知道这些书之所以能够流进来，最根本的还是由于中国本身内部有这种可能性的缘故。如果中国内部没有让它进来的可能，那还是不行的。总之，外力只能通过了内部的规律，才会发生作用，它决没有决定的作用。叶青先生忽略了中国历史的内的规律性，把外力当做惟一的原因。这显然想回避中国社会内部现实矛盾的研究，把我们的眼光转到空洞的书本子上去……我的意见如此，不知先生们以为如何？”

二

陈君在上面所提出来的这些问题，都是很重要的。这里可以看出现代青年读书问题中的两种危机！一种危机是会被人拉到坟墓里去。另一种危机是会被人拉到天上去或拉到外国去。青年人谁不要生活，谁不是要好好的在地上生活。但地上的生活是不容易的，要生活，必须要认识，要抗争，要努力打破那妨碍生活的

旧势力。读书就是他们认识生活的主要方法之一。读书得法，他可以渐渐地找到正确的生活路子，读书读错了，就说不定会埋葬了他的一生。因此才有“读活书，活读书，读书活”和“读死书，死读书，读书死”的分别，不甘落后的青年，自然是要向着“读书活”的方向走去的。但是，社会上没落的旧势力却不愿意这样，他们为了自身的利益。要出来“引导”青年，把他们引到“读书死”的路上。这是谁都可以看得出来的事。

他们怎样把青年引到“读书死”的路上去呢？很多人知道就是提倡读经，把青年拖到死人堆里去，叫他们少看见些现实生活的情形。然而另外还有一条“读书死”的道路，有人在推动着许多青年去走，却没有人注意。这条道路表面上和死人堆里的道路好像绝对相反，但它的结果却是一样，这一条道路就是要中国的青年对于中国本国的情形完全不管，专门去读外国书。如果前面的一条道路是在地下挖陷阱，要把青年陷到坟底里去，那么后一条道路就是要在天空里布着空理想空理论的网，想把青年网到云雾里或外国去。两条道路同样都是要使青年们离开现实的生活，使他们不能脚踏实地去努力去抗争，所以我们说这是今日中国青年读书问题中的两种危机，而这两种危机之能使青年们读书死，则是一样的。

叶青先生自己认为是新唯物论者，真正的新唯物论者是要能够替青年打破读书死的危机的，然而可惜，他不但不能这样，反而代表了后一种危机来向中国青年们说法，陈君现在对于他的文章所提出来的怀疑，我们也认为一点都没有怀疑错。

三

要把人引到一件什么路上去，自然先要有一套说服人的理由，

使人相信，然后人才会跟他走。提倡读经的人有提倡读经的理由，叫人专读外国书，不顾中国情形的人也自然有他的理由。但提倡读经的理由普通总是很荒谬的，头脑稍稍清楚一点的人就不至被骗。惟有提倡专读外国书的意见，主张既冠冕堂皇，言词上又带着十足进步而漂亮的外光，很合一般心肠直率的青年们的口味，人们每不知不觉地被引进了他们的网罗。所以倒是要细心辨别的。譬如叶青先生所说："在大踏步去追踪人家时，必须咬紧牙关把恋旧的心情斩断"这不是很令人中听的话么？一个愿意前进的人，虽不是决心要斩断恋旧的情绪么？诚如陈君所说，在这读经呼声很高的时候，他的意见看起来是很进步的。如果单单凭这一句话来判别一切，那么，我们都应该跟着叶青先生走了。

然而，马上他就把人引到岔路上去了：刚才不过叫你斩断恋旧的心情，接着就要你连中国历史的"内在发展的线索"也"一刀截断"，接着就告诉你中国历史不是合规律的，因为凡合规律的发展，"新的东西必定是从旧的东西产生出来"，中国历史发展的线索既可以一刀截断，所以不是合规律的。因为不是合规律，我们今后的实践，就不必顾虑到中国社会现实的情形和客观的需要，只要任意把外国的东西搬进来就行了。

我们先来看，中国的历史发展是不是合规律的呢？换一句话说，中国历史上的新东西，是不是不从旧的东西中产生出来的呢？我们不能不承认，一种新的东西产生的时候，它必须和旧的东西分离，如果我们接受了新的东西，就不能不把恋旧的心情斩断。这是无论在中国外国，都是一样的情形，例如蛋里孵出小鸡后，我们自然毫无顾惜地要把外壳丢掉。然而我们是不是可以说，因为要咬紧牙关丢掉蛋壳，就把蛋和鸡的"内在发展的线索"也"一刀截断"，而认为鸡不是蛋里生的，鸡的产生不是合规律的呢？自然，谁都知道

这是不对的。照这样来类推，就可以知道，我们决不能用斩断恋旧的心情为理由，就把中国历史发展的合规律性也否认了。

再譬如叶先生说："我们所有的哲学、文学、科学，堆满了书店和流行于学校的，都从外国来，纯属采用性质。……"他把这一种表面现象作为理由，要证明中国的一切新东西都是外来，都不是旧中国自己内部产生的，因此，也就想证明中国历史发展的不合规律，这是对的吗？我们可以简单地指出两点来证明他的不对。第一，他所说的"流行"和"堆满"了的书籍，其实也并不完全是从外国来，文学科学的书籍，中国人自己著作的就不少，至少也有一半吧？叶先生能抹杀吗？第二，叶先生自己就说这些外国东西都是"纯属采用性质"，这就很对了！外国的东西在中国并没有绝对的权威，它的流入中国是供中国的采用，能不能够被采用，就要看中国自己是不是需要了，而中国之需要不需要，就只有用中国自身的原因才可以说明，完全不是外来的原因。叶先生用"采用"的理由，想证明中国自己不产生新的东西，而结果恰恰打了他自己的嘴巴。中国之所以"采用"外物，正证明中国内部已产生了新的东西和新的需要！正证明中国历史发展有它自身内部的规律性。

"一切事物的发展都是合规律的"，都是由于事物本身内部的原因或内部的矛盾促成的。这一个最高原则，中国也不能例外，叶先生的意见显然是把新唯物论的原则丢弃了。他丢弃了这个原则，才会有他的外铄论，才以为中国的历史是完全受外来的影响。自然，要完全否认中国历史上的外来的影响，是不可能的事，西洋文化在近代对于中国社会发展的刺激，是不能抹杀的。如果完全抹杀这一点，也就是抹煞事实。但要紧的是，外来的影响，虽然不可抹杀，但却决不能把它过分的夸大，把它夸大成惟一的原因，如像叶青先生的外铄论所表现的一样。诚如陈君说："外力只能通

过了内部的规律，才能发生作用，它决没有决定的作用，”决定的作用，还是要在中国内部去找。忽视了内部的决定的原因，单就外力来说明事物的发展，乃是机械论的看法，因为机械论就是把一切事物的变动都看做外力的机械冲突的结果。

世界上决没有一样事物可以单单用外力冲突来说明的。我们就用最简单的两种东西的冲突来说吧。例如前面有一样东西，我们用一个石头去打它，这一个石头打在前面的东西上，自然是一种外力了。但是，前面那件东西打碎了吗？还是打不碎，单单移动一下？或是全然不动呢？这事情是不是可以由我们打过去的石头（即外力）来决定呢？无论谁，只要稍稍一想，就可以答说不能。前面那件东西被打的结果怎样，根本还是要由那件东西的本身来说明，如果它是脆的，就会碎，如果是有弹性的，它只是移动一下，如果是很稳固地立在那儿的，它就完然不动。这一个例子，就可以知道即使是最简单的事物的变动，也不能由外力来说明，外力只是一种影响，一种刺激，外力只有通过了内部的原因才会发生作用。一个石头的打击尚且如此，要用外铄论来解决复杂的社会问题中最复杂的中国问题，其不通也可想见了。

以上，大致已把叶先生的错误说明白了。

四

我们的意见是什么呢？

第一，中国的社会发展决不是外铄的，中国的历史有它自身内部的原因，所以是合规律的。

第二，一切外来的力量只有通过了内的规律才能发生作用，西洋文化对于中国只有影响和刺激的作用。中国的“采用”西洋文化，完全是由中国内部发生了：这种需要例如五四新文化运动，根

本原因就是由于中国内部的民族资产阶级发达起来的结果。五四的新文化就是代表他们的要求的文化，决不是单单的吸收了西洋文化就算完事，更不是外力强铄成功的现象。

第三，因此，我们要推进中国社会的发展决不是单单的斩断了恋旧的心情就算完事，更不是简单的斩断了中国社会“内在发展的线索”就可以成功，我们应该认识中国的现实状况，努力去打破旧的腐朽的势力，并从这旧的东西里促进新的社会的生长。

第四，我们不能空说斩断了中国内在发展的线索。实际上中国历史即是合规律的，所以要想斩断也不能。我们的惟一任务只有促进这发展的线索的前进，如果我们要斩断这线索，结果除了使我们自已脱离现实以外不更有什么。

第五，根据以上的理由，说到我们读书的问题时。那么，读经固然要坚决的反对，是不成问题的，而一味的叫我们钻在洋书堆里的主张，我们也要绝对拒绝！我们要切记着不能忘记了中国的现实社会，不能斩断中国内在发展的线索，所以我们读书，必须要以能够帮助我们解决现实问题为标准，我们坚决反对读古书，是因为古书已完全失去了这种作用；我们反对一味读外国书，就因为这样一来我们也有忘记了现实而成为洋式秀才的危险。读书是要针对着现实社会的问题上的需要，因此对于外国书我们选择着读，对于中国本身今日的出版物，也可以从其中选取很好的粮食。读外国书的目的不是要全然用外铄的力量来“截断”“发展的线索”；恰恰相反，只是为要帮助我们了解“内在发展的线索”。

第六，最后，我们要看清楚提倡读经和提倡专读洋书同样是我们读书问题中的危机，虽然读洋书的主张在言词上的理由是很漂亮，但我们要同等地加以反对。

（原载《读书生活》第2卷第10期，1935年9月25日）

观念论的要点

(1935.10)

近几年来，在中国一般知识分子的谈话中，新产生了许多的名词，其中有一个新名词，和观念论很有关系，我们不妨先说一说。例如我们有一个朋友，他做事太任性，人家供给他的意见，他不采纳；他有错误，自己却不肯认错，也不接受人的批评。这种人，我们用什么话来形容他呢？在旧时，我们一定说：这人是“太固执成见”，更早的时候，也会说：这人是“刚愎自用”。然而在近几年来，我们却有了一个新的名词来形容他，我们会说：这人是“主观太强”。

为什么能够用这一个新名词呢？

我们先要解释“主观”的意义。主观是和客观互相对待的名词，如果要做一个比较粗略的解释，那么，我们可以说：主观就是指自己本身，而客观就是本身以外的一切。我对于我自己，就可以称为我的主观。但这名词也并不单指个人而言。例如一个团体，这团体要做一件事情，它本身必须要具有做的能力，这种能力，我们也可以称做“主观的能力”。而这团体本身以外的一切，我们就称做它的“客观环境”。

同此，所谓“主观太强”，意思就是说“自己本身太强顽，而把周围的一切全都不放在眼下。“固执成见”或“刚愎自用”都是自己本身太强硬，不把别人放在眼下，都可以包括在“主观太强”一个名词之内。“主观太强”，是不是对呢？做一件事，我们

只知道固持自己本身的成见，只知道追求自己的理想，把别人的意见完全丢开，把一切周围的困难全然不放在眼下，这种态度是不是对呢？我们一定要说：这是不对的！做事情，成功不成功，周围环境中所具备的各种条件很有关系，如果全然没有成功的条件，我们只知道蛮干，那是要遭失败的。中国旧时有一个“水中捞月”的比喻，可以用来做一个说明。水中根本没有月亮，如果我们只注意自己的幻觉，强要到水中去捞，不是终于要把自己的性命送到水中去么？自然，无论做什么事情，勇敢是要的，这就是说自己本身的强硬是相当要紧的，自己不勇敢，那么是客观环境里有了成功的条件，也不敢去追求；但勇敢到全然不顾客观环境，也是不对。又，自己的意志，自己的主张是要能够努力去求实现的，不能努力去求实现自己的意志和主张，那就永远没有成功的一天。但同时，个人的观察，常常有不完全的地方，如果太固持自己的意见而全然不虚心采纳别人的意见，也是不对。总之，主观方面相当的强硬，在做事情时候是很必要的事。然而如果过分地抬高了主观，完全抹杀客观的一切，那就不会有成功的可能性。

说了这一篇，和我们所要讲观念论有什么关系呢？有的，观念论现在已经被我们抓着要害了。过分夸大了主观的作用，而抹杀客观的事物这就是观念论的根本特征。

为什么呢？这自然还要进一步作更明白一点的解释。

我们还要更精密地解释一下“主观”的意义。由上而所说的一切，我们已大致可以看到：所谓“主观”，严格地说起来，并不是简单的指自己本身，而是指自己的理想幻想，自己的意志和意见，以至于自己的勇气和力量。“刚愎自用”和“固持成见”，都是太固执自己的意志和意见的意思。一个团体的主观，就是指这团体的理想目标和实行力量。理想、意志、意见、力量等等，总

括起来说，都是属于精神方面的东西，因此，所谓主观，严格地说也就是指精神方面的东西；而所谓客观，又恰恰相反，是指一切物质方面的东西。主观太强，就等于说太夸张了精神方面的东西，而完全抹杀物质的东西。这种情形，正是观念论特色。

根据这一点，我们再将观念论的各方面作一个鸟瞰：

观念论的宇宙论——认为世界上先有精神，然后又才由精神产生物质，物质是由精神派生出来。

观念论的本体论——认为世界原本是精神构成的，物质只是一种表面的假相，或只是我们的错觉。

观念论的认识论——认为我们所能认识到的一切，都只是我们自己的感觉思维以及幻影等等东西，世界上没有真正的物质的真相能为我们所知道。

观念论的方法论——把空理论看得很重要，研究事物的时候，不从事物本身去分析，完全用空理论去勉强加在事物上。不看周围事实，只固持自己的成见，这也可以说是观念论的方法论。

观念论的根本特征和它的概略的全貌，大致都在上面叙述清楚了，若要问：“观念论是不是对的呢”？那么，我们只要先问一问；“主观太强是不是对”？由这里来类推，就可以得到批判观念论的要点了。

（原载《生活知识》第1卷第1期，1935年10月10日；署名：思奇）

怎样使思想正确

——答谢耀宗君

(1935.10)

"我们的思想是很重要的，它指引着我们的行动，支配着我们的生活。思想错误的人，他们的行动就不会合理，他们的生活也将陷入迷途。要想使自己的行动很合理，很对，就必须有正确的思想。我们说：思想是我们的最高的主宰，这不算过分夸大罢！

"但我深深的觉到，要使思想正确，真不是一件容易事。我平常对于自己所见所闻的一切，也常常注意着运用自己思想去观察它们，用我的思想去求得一定的见解。自己对于自己的见解，每每是觉得很满意，觉得似乎没有什么错误。但是，认真地一检查起来，就总是会错误百出。我是用什么方法去检查呢？我检查的方法，就是把自己的见解提出来和别人辩论，或者是从书本子上去找与我的思想有关的材料，来和我们自己的见解对照。结果，和别人辩论的时候，总发见别人反对我的理由很充分，而自己的见解却没有充分的理由可以成立。找到书上的材料，又发见书上的所说的比我所想到的精密多了。于是在先前自以为很有理由很正确的见解，竟一变而为全然没有理由的错误见解了。

"怎样才能够使自己的思想不至于错误呢？我看过论理学

的书籍，上面说人的思想是先由感觉获得外界的许多印象，然后经过自己头脑中的判断、推理等等的作用，而成为思想，我细察我自己的思想，也不外是这样发生的，譬如我看见有人买日货，我就觉得这是不对的行为，我推测到这是对于中国的经济利权有损失的，结果我们得到了一个见解：中国人不应该买日本货。这见解，也正是依着论理学，由感觉而判断而推理，经过了一串的过程才得到的结论。然而，当我把这见解拿到书上去对照的时候，我发见书上有比我更好的见解，上面说，不买日货，现在提出来只是一个空洞的口号，要真正能实行，是做不到的。因为日货便宜而美观，要叫大多数的中国人丢弃便宜美观的货物不买，而去买昂贵粗笨的货物，根本是一种空想。并且即使做得到，也不见得真就于中国经济有益，因为中国物产贫乏，不买日货，仍然不能不去买英美货物，同时是会使中国的利权外溢的，所以，为中国的利权着想，决不是空空的提出不买日货就完事，最好是要发展中国的产业，使中国自己能制造出比日货更价廉物美的东西。那就自然的可以制止人们买日货，自然地可以防止利权外溢了。我觉得书上的这种见解真有道理，比我自己所想到的真精密得多。于是我拿着书上的这一番见解去和朋友讨论。出乎我的意外，我的朋友竟不赞成这种见解，而且又说出更好的理由，使我觉得书上的见解也是错误的。他说，我们处在今日的世界上，应该将眼光放大一点，才能够看清楚一切事物，对于中国经济利权的问题，也不能把眼光放在狭小的货物产业的范围以内来看，同时也要看一看政治上的情形，和世界经济的情形。我们要发展中国的产业，然而在今日各帝国主义的高压之下，这种发展是不是可能呢？不可能的！在

各地苛捐新税繁重的情形之下，是否可以产生廉价的货品呢？不可能的！所以，中国的经济问题，归根结底，是一个反帝国主义的民族问题，是社会制度的问题，而不仅仅是发展产业和不买日货就可以解决的。

“这朋友们见解，不是令人觉得更正确更精密些吗？

“但是我自己真有点悲观了。我的见解不是由感觉经过判断推理而得到的吗？不是很合论理学上的公式吗？为什么我的思想竟那样浅薄贫弱，见到书上的话就觉得书上的好，听到朋友的话又以为朋友的话更正确。为什么我自己就不能够达到很深刻很正确的见解呢？或者是因为我还年轻，感觉上所见到的太少，因此判断推理都不成熟罢。不错，人们不是常常称赞某人阅历深，经验丰富，对于事情看得透彻吗？所谓阅历深，经验丰富，不正是指所见到的东西很多吗？如果一定要阅历深，经验丰富的人才能够把事情看得透，才能够有正确的见解。那么我这经验阅历都很贫乏的人不是就始终没有达到正确思想的希望了？这不要令人很悲观么？

“先生，是不是我这种悲观终于只是悲观了么？是不是终于没有办法使自己的思想正确了么？如果有办法，请快快告诉我吧。我正切望着呢！”

* * *

怎样使思想正确？这实在是值得目前许多青年朋友们想一想的问题，这问题，大多数的人都不会感觉到有问的必要，因为通常一个人总觉得自己的思想见解很正确，不能够深深的反省，不能够自己检查，自己批判，像谢君这样虚心的人，我们倒认为很少的。然而这种虚心，是一个求进步的人所必要的东西，有了这种虚心，才知道努力去训练自己，使自己成为一个前进的有正确

思想的人。所以我们希望许多朋友都能像谢君这样虚心。

首先,我们要告诉谢君,无论什么人,要想使自己的思想绝对正确,绝对一点错误也没有,可以说是不可能的。不要说谢君自己觉得自己有错误,就是平常我们认为思想最正确的人,也难免常常会犯种种的小错误。错误是人所不能免的,要紧的是要看怎样错法,错误并不到严重的程度,可以有改正的机会,那就比较好了。我们可以把人的错误分为两种:一种是根本的错误,例如在现代还有复古开倒车的思想,这种思想根本和现实的事实背驰,不是很容易可以改正的;另一种是部分的错误,这就是说,在大体上倒能够看清楚现实的事实,根本上已把握到了正确的方向,但在许多小的地方常常发生错误,像这样的错误,是每一个人所难免的,同时也是比较容易改正的。自然,我们所说的这两种错误并不是绝对不同的两种东西。部分的小错误如果发生得太多,自己不注意去努力克服,那结果会日聚月累,终有流于根本错误的危险。但部分的小错误既是每个人所难免,所以我们所谓的要使思想正确,并不是指我们有一种"一劳永逸"的方法,能够把人的一切错误永远肃清,这是不能的妄想!所谓要使思想正确,不外是要有一个正确的根本思想,同时要能够不断地去改正和克服许多临时的小的部分的错误。

其次,我们就要告诉谢君,思想对于人的行动和生活虽然有很重要的作用,但我们不可把它的作用太夸大,把它的本身看得太神秘。如像谢君自己所说:"思想支配着我们的生活,……思想是我们的最高的主宰。"就是它把思想的作用太夸大了,我们知道,思想固然能够推动我们的行动,指引我们的生活。同时也不要忘记,我们的思想是从我们的生活中来的,我们的生活条件形成我们的思想,影响我们的思想,甚至改变我们的思想,思想并不是我们生活的最高的主宰,思想和生活,是有着相互作用的。谢君

根据论理学书上所说的话，以为思想是由感觉经过判断推理等等作用的产物，这意思好像是说，我们的思想的产生，主要的还是由于自己头脑中的判断推理等等作用。这完全是形式论理学的说法，把思想和人的生活分隔开了。其实不但我们的感觉是由周围的生活事实中取得的，就是判断、推理，也是我们的生活的反映。要在正确的生活地位中，才有正确的判断和推理。社会上的高贵的人们，见到穷人乞丐的穷相，心里每每会觉得：这是生来的贱骨头，坐黄包车的见黄包车夫挣钱，以为这是下流人的贪鄙的劣根性，其实穷人的穷相和黄包车夫的要钱，并不是生来的，而是有他的生活上的原因。高贵的人们离他们这种生活太远，所以就不了解他们的真实情形了。这就是说，离开了生活事实，就得不到正确的判断和推理。更进一步说，我们要使思想正确，决不是在头脑里空空的去判断去推理就可以成功的，先要使自己有一个正确的生活立场，然后才可以改正错误的思想。

所谓要有正确的生活立场，并不是要把自己目前的生活抛弃，去另外寻求一种完全不同的生活，这是释迦牟尼出家的神话，和我们一般人全不相干。要脱离自己眼前的生活，在有的人也许并没有什么难，但实际上也用不着这样，要紧的是我们要能够在眼前的生活中，就找到正确的生活态度。在现社会制度之下，在一切的生活领域中都有两种的人们。一种是维持现状的保守的人们，一种是被现状压迫而不安于现状的人们，站在保守者的地位上的人们，在思想上通常总有根本错误。因为时代是前进的，而他们保守的地位使自己的思想不能跟着时代前进。只有不安现状的，需要前进的人，他们的思想才有跟着时代同时前进的可能。所以，我们获得一个根本上比较正确的思想，第一就要站在前进的生活立场上来观察一切，我们判断一切或批评一切的时候，首先要从大家的利益上出

发。例如在中国，最低限度我们就要站在反帝国主义的殖民地的立场上来看一切的事情。我们要看抵抗与不抵抗哪一样对于中国大众有利益，能够这样站在进步的生活立场上推断一切，就不难找到正确的思想。因为根本正确的思想是不会和保守者的利益一致的，因为保守者都需要诡辩，需要用不正确的思想来歪曲事实。

这是最重要的一点。谢君自己觉得思想不正确，而又不知道怎样来使它变得正确，这主要的原因是他不知道自己应该站在什么人的利益上来说话的缘故。例如他所举的买外货与中国利权的例子，如果我们站在真正被压迫的民众立场上来观察，我们就很容易知道根本的弊病是社会制度不良和帝国主义的侵略，单单靠不买外货和发展产业，要想挽回利权，效力是很微的。然而一般保守者们，因为他们的生活利益使他们不愿意打破现状，所以也就绝口不提社会制度和帝国主义的问题，只把问题缩小在发展产业等等问题上。

自然，正确的思想，不是在你决定了生活立场的时候，马上就会出来的，不过这是最重要的一点，有了这一点，再加上一定期间的努力训练，就可以向着正确的方向走上去了。如果立场一开始就不对，那么，即便有很好的训练，也只是使你越走越远，走到相反的道路上去。经验阅历，自然是我们所需要的，然而单靠经验阅历，也不一定会正确，“饱经世故”的老奸巨猾，在社会上所做的事不常常是很反动的么？所以谢君也不必因为自己没有经验阅历而灰心。

至于训练方面，当然是不可少的，第一我们自然要读一些好的书。使我们所知道的东西能丰富起来，其次要随时随地就具体的事实来观察研究，不可专门闭在书本上的空洞知识里。更其须要常常找人谈话讨论，尤其是志同道合的朋友更不能不有一种经

常的切磋研究。最后，虽然我们不主张脱离眼前的生活，然在眼前生活之中，尽可能地要做一些与自己的立场有关的事情。例如我是站在半殖民地的反抗者的立场上，就要尽可能地找机会做一些对于反抗有贡献有益处的事。只有实地做事，才能使我们的立场真正地成为自己生活的立场，才能够得到一些活的问题和活的结论，以改正我们的各部分的小错误，而达到正确的思想。

至于读书的问题，我们认为最重要的是社会科学书。怎样自学研究科学呢？这问题在本刊上已有专篇讨论，望谢君留意看看，我们不再说了。

（原载《读书生活》第2卷第11期，1935年10月10日）

你连自己的一切都不了解吗？

——自然科学与社会科学的关系

(1935.10)

“你连自己的一切都不了解吗”？这是一句讥笑人的话；无论谁，都不高兴听。连自己都不了解，还算得一个人吗？如果我们走到各处去，问人说：“你究竟有没有了解自己？”那是很唐突的。

在学校里，有人就会忿然地答：“我自己就是一个学生，这有什么不能了解？”

在工场里，有人就会说：“我自己就是工人，难道还有什么不明白的？”

在农村里，人也会说：“我了解我们自己就是在做庄稼。”

真的，这有什么不能了解的呢？

但是，问题只怕不肯深入一步，倘若深入一步来追问，那么，表面上好像已经了解的事情，也常常会显见得很糊涂的。我们如果向这些人再追问下去：“你为什么会做学生，你为什么又做了工人，你又为什么整日像牛马一样的在田上工作呢？”这就不是谁都能够答复的了！

这回的答话就有种种了。或者说：“我父亲有钱，所以我有机会做学生”；或者说：“我家庭破了产，不能不做工人”甚至于会说：“这是命中注定！阎罗王使我投生到农家，因此我不能不做农人。”

这一类的答复，在答话的人也许已认为很充分了。但实际上却并没有完全了解他自己。例如家庭破了产的工人，那为什么家庭会破产！为什么破了产一定就成为工人，而不能做别的事呢？这是不能不再追加解释的问题。倘若对于这一点不能解释，只笼笼统统的以家庭破产为理由，是不能够把事实的真相说明的。

至于把自己的命运推到阎罗王的肩上，那更是荒唐了。这不但没有了解自己，简直是在神灵的迷梦中过日子！

要了解自己的一切，也不是简单容易的事情啊，自然，这也并不是说完全不可能。有许多人，最初是在朦朦胧胧中生活着，经过了长久的或激烈的生活的磨练，积蓄了很多的实践的经验之后，渐渐地也能够把事情看得很清楚的。然而这纯粹依靠经验的道路，常常是过于艰难，代价太大，不是人人都能做得到，所得到的了解也不一定就会正确。最好还是要借一个指路针，一根坚实的扶杖，使我们能够走得准确，走得稳捷。这两样东西在哪里可以找到呢？在社会科学里。

社会科学可以帮助我们了解社会，了解个人在社会中的地位，在不同的社会中我们的生活有什么不同？为什么都市上的人破了产大多数只好去做工人？为什么古代希腊罗马的人破了产只好去做别人的奴隶？为什么中国内地的农人破了产只好走到极端或成为土匪。同样，你为什么只好在做工人，而找不到别的事情？这一切，要靠个人的经验来解答，每每要你流极多的汗，吃极大的苦还没有很好的结果，借着社会科学的帮助，你就可以比较省力一点，很快地了解一切。

社会上有种种的骗局，最大的骗局就是宗教神灵的迷信。它用鬼怪的传说使穷苦人害怕、屈服，不敢正眼看一看真正的社会，甘心过那牛马似的生活。穷苦人沉迷在宗教的幻想中，对于自己

的一切更不了解。不但看不见社会的真面，连大自然的真相也被蒙蔽了。雷电来了，以为是雷公电母作怪。不落雨以为是龙王怠工。天灾降临，又以为是河神发怒。灾荒来了，不能积极抵抗，只会跪在泥塑的偶像前哀求，生活苦了，只叹一声，这是阎罗王定的命运，仍旧吃苦下去。这一种骗局，社会科学里已经揭破过了。它是有权势的人用来欺压小百姓的工具啊。

懂得社会科学，也就懂得这种骗局。人要了解自己的一切，不丢开宗教的迷信，是不行的。农人说自己的命苦是阎罗王所注定，他以为这就算了解自己，其实是完全不了解，完全受骗。

然而单单丢开了迷信，是不是就够呢？不相信雷电是雷公电母作怪，不相信水灾是河神发怒。已经就够了么？不，不够的！丢开了迷信，才只是揭破了眼睛障碍物；在揭破了这重障碍之后，我们还要进一步看清楚一切。这就是说，还要知道雷电本身究竟是什么？水灾的来源是什么？旱灾的起因是什么？单单丢了迷信，不能了解这些，是不够的。

社会科学只帮助我们认识社会生活，对于这些自然界的事物，社会科学只能揭破迷信的障碍，并不能进一步替我们解明自然的真相。解明自然的真相，必须有待于自然科学。这样，我们是不是要懂得自然科学呢？

有人说，我们现在最忙的是切身生活问题，中国不比西洋，我们没有余暇来钻研自然科学，我们要多懂得一些社会生活方面的东西，和社会生活没有关系的自然科学，我们用不着。

自然要叫中国人都成为科学专家，是不可能的。我们不能叫人勒着肚子去研究自然科学。虽然如此，最低限度的自然知识，不是很必要的么？尤其是我们的社会生活也免不了常常和自然发生关系，在我们生活所需要的范围之内，来学一些自然科学知识，不

是很必要的么？譬如对于水和旱的知识，雷电的知识，难道说因为是生在中国，就可以完全不懂得么？

不能的，如果不懂得，也有很多的危险。让我说一个譬喻：

在旱灾将要来临的时候，农人们恐慌了。拜龙王，求雨，一切迷信的行为就继续不断地做起来。但结果还是惘然，天上并没有下一滴雨。农民们受到这严酷的经验的刺激，对于神灵怀疑起来，有的地方甚至于有人骂神不可靠，把庙里的龙王抬出来捣毁了。捣毁了又怎样呢？迷信的骗局是破除了。但仍然没有办法对付旱灾，灾情照样加重下去。于是又有人出来说："你们说龙王不可靠，把它捣毁。看吧，现在龙王更恼了，还不快点去忏悔吗？"农人们又被说服，又跪到龙王庙前去祈求了。因为农人是没有自然科学的知识的，对于雨水的问题，把龙王的迷信打破了，就找不到新的解释，有了破坏，却没有自己的建设。于是已经揭破了的骗局，经人一转弯，又仍然回到被骗的牢笼中去了。

这个譬喻，是说明完全不懂自然科学的危险。我并不是说农人懂了自然科学就可以防止水灾；水灾的事情决不是这样简单的。我只是说，一个人在社会科学方面即使有了很高的知识，对于社会的骗局即使有很明了的观察，然而因为对于自然的必要的常识太欠缺的缘故，有时也会站不住脚跟，无意中做出许多迷信的行为。我们要根据社会科学的认识来揭破社会的种种骗局，同时也要应用自然科学知识来补充我们认识上的不足，建立自己的完全的世界观。

这样，自然科学知识，在我们的社会科学的认识中，有很重要的补助的作用。像我们一般普通人，要专门研究自然科学，是没有工夫的，要成为自然科学专家，也是一个妄想，但我们不能不具备一般的自然科学知识。我们切不要以为自然科学和我们的

生活真的没有一点关系。

希望前进的朋友们，你们需要找机会获取一些自然科学的知识。

（原载《通俗文化》第2卷第7期，1935年10月15日）

什么是机械论的唯物论

(1935.10)

凡事都有反面，一方面有“固执成见”的人，另方面又有完全不知道什么成见的人。没有成见到了极端，就成为“毫无主见”，“随风倒”，甲说依甲，乙说依乙。自己就是有主张，也丝毫不能坚持，一遇到些微的困难，就马上停止前进。这和“固执成见”的人，恰恰成了正反面。有时我们也说他是“动摇”，是“意志不坚定”。

不但个人有这种情形，就是团体，国家也有同样的情形。例如说，因为环境不好，就把团体的主张完全放弃，甚至于投降了敌对的势力，或者如敌国把坦克车飞机之类开出来吓一吓，就不顾一切地弃甲曳兵而走，这和个人的“随风倒”，是一样的情形。

“随风倒”的主要的特征，就是把自己的主张，自己的力量等完全抹杀，把周围一切的势力看得过分的重要了。自己的力量和主张等，我们叫做主观的东西，周围的一切，我们叫做客观的东西，因此，用带书本子气的话来说，“随风倒”就是完全看不见主观的东西，而只看见客观的东西。

在这里，我们要注意了。随风倒的人，我们说他们是毫无主见，或抹杀自己的主张。其实要认真说起来。那么，也不能说他们完全没有主张，“随风倒”，不正是他们的主张吗？“没有主见”就是我的主见！——他们可以这样说的——没有主张正是我的主张！屈服在周围的势力之前，完全顺利才前进，有阻碍便马上停

止，这也正是我的主张。总之，让客观的东西来决定我的一切，就是我的主张了。这种主张叫做绝对的客观主义。

绝对的客观主义，正是一种机械论的唯物论啊。

为什么呢？

机械论的唯物论是一种唯物论，因此它把物质看得很重要。我们知道，客观的东西也可以说就是物质的东西，所以机械论的唯物论也很重视客观的东西。客观的东西很重要，是不错的，凡是唯物论者都这样相信。然而机械论者的眼睛有点花，他的瞳子里映进去的客观的影子太大了。于是就觉得世界就只是这一个客观世界，把自己的主观忘记得干干净净。他看见风把草吹倒，就以为也可以吹倒自己，而不知道自己如果努力站稳一点，也可以不倒。他看重了物质，但因此就完全忘记了人类的精神作用。他以为精神就是物质结合一种表现，换一句话说，精神是由物质中产生出来的一种性质，而不知道物质产生了的这种精神，也能够反过来对物质发生反作用。

人若受尽物质压迫（如经济环境的压迫）常常会养成一种刻苦强干的精神，养成了这种精神，就可以反过来克服物质的压迫。机械论的唯物论者看到前半，却看不到后半，他只看见物质的压迫使人能刻苦忍耐，于是就以为刻苦、忍耐、屈服，是被压迫者不可挽回的运命。譬如说：我住的地方是某国人的势力范围，因此我的一切言论行动，都得要表示和某国亲善。这样的见解，正是客观主义的见解，也就是机械论的唯物论的见解。

以上是机械论的唯物论的一般特点。这特点表现在各方面时，有如下的几点。

机械论的世界观——认为世界上只有物质，没有精神，我们所谓的精神的，实际上只是物质结合的现象之一。

机械论的认识论——认为人类的一切认识，完全是和照相机摄影一样，无条件的由外面一样一样的印进来，人的主观对于这些印象完全是被动的。

机械论的方法论——把一切的事物都解释作物质的最简单的结合。物质的最简单的结合，是两种物质的冲突力量的平衡等现象，机械论的唯物论就要用这些现象来解释一切，凡一切的变化运动都还元① 作力的冲突、均衡等，这叫做均衡论。照均衡论的见解来说，那么要保持事物的正常的良好状态，就必须要保持均衡。因此机械论者最怕冲突，怕冲突，由此也就说明他们为什么要采用屈服的客观主义。从均衡论里，又引申出三点来：

1. 用外力的冲突来说明事物的变化，认为事物的变化不是由于内部的矛盾的斗争。

2. 一切都只是冲突和均衡的反复，所以世界上的事物，没有性质上的变化，只有数量和位置的变化。

3. 一切的变化不外是依着一个刻板公式，即均衡，均衡的破坏，均衡的恢复和再建。

机械论的唯物论的大概内容，已经说完了。这一种理论对不对呢？那我们只要问“毫无主见”是不是对，就行了。“固执成见”，“主观太强”，而全然看不见客观的情形，固然要招失败。“顺风倒”“毫无主见”，虽然与固执成见恰恰相反，但也一样是准备着失败的。极端相反的东西，原来是相通的啊！

（原载《生活知识》第1卷第2期，1935年10月20日；署名：思奇）

① 还元，即还原——编者。

几个哲学问题

——答郑明强、秦蕈等

(1935.10)

问：我常听得一般人反对机械论，说它用均衡论代替辩证法，是一个很大的错误，但我就看不出两者的分别来。均衡论主张运动变化的原因，是在于两种互相冲突的力量，这和辩证法所主张的对立统一律不是一样吗？有人说，对立统一律中的对立或矛盾，是一种事物本身内部发生的冲突，而均衡论的两种力量的冲突，则只是从外部来的冲突，但据我看来，所谓“内”和“外”不是相对的吗？在一种情形之下，我们说是“内”，在另一种情形之下我们可以说是“外”。一种事物本身的对立，从外面看起来固然是那事物内部的矛盾，但如果站在它的内部看，不也是两种互相外来的冲突力量吗？或者有人说：“对立的统一是两种互相联系，互相贯串的对立物，是不能把它分开来的呀！”但我觉得这话不可信，举例说罢，在贵刊夏季特大号哲学讲话里说：“青年和店员是对立的”，但我要问：青年和店员是不是可以分开来，是不是把它分开了就两者都不能存在了呢？又比如，内容和形式是对立的，但是不是不可以把它分开？前几年不是讨论这个问题很多了吗？“旧瓶装新酒”，不是一般都认为正确的理论吗？

答：哲学上的“内”和“外”的分别，所包含的意思不是像我们日常所想的那么单纯，日常所谓的“内”，可以说就是在一定

的圈子里，“外”，就是在一定的圈子之外。要照这样来说，内和外当然是相对的。在一定的圈子外看起来，圈子内的东西都是内，若把圈子缩小了来看，那么原来圈子里的有许多都要被排斥出外了。其实真正的内和外，决不能这样分别，所谓的“内”，是指这内部的东西互相间密切不可分，对立的统一，或内部的对立，意思是说这内部的东西一方面虽然互相对立，同时还有着互相依倚、互相渗透的特性。例如在资本主义社会里，资本家和劳动者虽然是对立的，表面上看起来，好像资本家在劳动者的圈子以外，是互相外在的，然而资本家之所以能做资本家，一定要有劳动者存在。如果资本家消灭了（例如将来的社会），劳动阶级本身也就不存在了。这正是郑君所说的“互相联系，互相贯串的对立物”，“不能把它分开来”，在这样的意味上，就可以算是在一个统一体内部的对立物。机械论就看不到这一点，它把内外的关系全然看做圈子的关系，而看不出事物中间的真实的互相依倚和互相联系，所以才用均衡论来代替对立统一律的。郑君也不免流入这一种观点，他举出“青年和店员是对立的”一句话来说这里的青年和店员是可以分开的。然而他没有看出，青年和店员虽然一方面是两个不同的名目，但同时在青年店员这一个人的身上，两者是不可分的：这人是青年，同时也是店员，这人不是青年之“外”的店员，也不是店员之外的青年。这就是不可分的地方。再就形式与内容的问题来说，也不是像郑君所讲的那么简单。用瓶和酒来当做形式和内容的比喻，已经是不伦不类了（理由见本刊创刊号的读书问答“形式与内容”）。旧瓶装新酒，更只是少数人的意见。简单地说，一定的内容，总要有一定的形式才能充分发展。利用旧形式来发展新内容，固然也是必要的，但我们切不能满足于旧形式，新内容发展到一定的时候，旧形式就会变成障碍，而需要新

的形式了。旧瓶无论何时都可以装新酒，但要用旧形式来发展新内容，是有限制的，不能够永远如意！

问：辩证法上主张“正”、“反”、“合”，均衡论把“正”解释作均衡，把“反”解释作均衡的破坏，把“合”解释作均衡的恢复和再建。这我也觉得没有什么不对。

答：不对的。正反合（或称否定之否定律）和矛盾统一律有不可分的关系，它的内容，简单地解释起来，就是：根据矛盾统一律，一件事物不能脱离它的对立物而存在，不但不能脱离，并且还要有所依赖（例如资本家之于劳动者）。因此，这件事物的发展，同时就不能不促进它的对立物，使它也在潜滋暗长。但在这一个期间，这件事物始终还站在主导的地位，而占着优势，这情形决不是单纯的均衡可以说明的。哲学上叫做正（或肯定），然而，对立物发展到一定的程度时，原来的主导的事物终于要被这对立物压倒，于是事物就转变成相反的性质，在先处于被压制地位的对立物，现在反过来占了优势，又成为主导者，这种情形，也可以看出显然而不仅是均衡的破坏，这叫做反（或否定）。这新的主导者继续发展下去，不但把旧的主导者克服了，并且自身内部也发生了新的对立物，终于自己又被克服，这时就叫做合（或否定之否定）。为什么叫做合呢，因为到了这里，事物已经过了两次的否定，旧的矛盾双方都已克服，而走到了一个基础上了。这里包含着新的事物新的发展的开始，所以也决不是单纯的“均衡的恢复和再建”可以说明的。

问：用纯粹数量的变化来代替质量互变，这也不是机械论的错，反而是它的进步。因为我们知道，现在电子学说是我们一致公认为正确的了。而电子学说不是主张“一切皆为同性质的电子所组成”吗？既然如此，怎不可以说“一切差别皆量的差别”呢？

当然我知道有人会这样反驳的："那么据你说来，社会现象是可以完全用物理现象来解释了，这不对罢？"我答道："没有什么不对。现在当然还没有人用物理化学来解释社会现象，但这是因为科学的发达还没有到这一步。"这不是没有什么错误吗？

答：机械论单看重数量而忽视质量的错误，本来是早已被人公认的了。郑君还说是进步，这也许是没有研究过的缘故。就用郑君所引的电子学说来讲，郑君说现在的电子学说主张"一切皆为同性质的电子所组成"，是不对的，现在的科学早已证明电子本身并不是同性质的，电子中有阳电子、阴电子、中性电子等，此外还有其他的各种微粒子。这已经很够给机械论一个有力的反驳了。电子组成了原子，原子的性质，又和电子不同，这也是不能否认的，要想完全用电子的学说来说明原子的化学性质，已经有不可能的地方，若再想将社会现象也还原为电子现象或物理化学现象，更是一种可笑的事。试问电子的运动怎样能够引起封建思想或资本主义来呢？反之，如果我们就社会科学来研究社会，那么封建思想资本主义之类的发生倒很可以容易地就得到说明了。所以，社会现象不能还原作物理化学现象，并不是因为科学没有发达到这一步，而是因为社会现象根本用不着这一套，因为社会现象本身有它的特质和它特有的发展法则，不能用简单的物理化学法则来说明的缘故。

问：机械论主张"一切皆是必然的"，我觉得这也没有什么错处。譬如鸟粪落在张三头上，反对机械论的人说这是偶然，而机械论的人说是必然。鸟吃了要撒屎，是必然的，而张三也是正在那个时候走到那里，于是鸟粪就落到他头上，这难道不是必然的吗？

答：鸟吃了要撒屎，这是必然的，因为身的生理变化一定要

求这样，世界上决没有单吃而不撒屎的鸟，因为了一定要撒屎，所以我们承认撒屎是必然。然而撒到张三头上，却不是一定要有的事，不撒到头上而撒到地上或房顶上，不是也可以吗？这种不一定要有而却有了的事情，就是偶然的了，这是偶然和必然的很明显的分别，机械论看不到，所以是错误的。关于偶然性和必然性的问题，可参看本刊二卷十一期哲学讲话“在劫者难逃”一篇，就知道详细了。

——以上答郑明强君

问：永久的真理现在是不是有呢？像“二加二等于四，三角形的三内角等于两直角，巴黎在法国，人不食则饿死，拿破仑死于1821年5月5日，鸟有嘴”等，是不是永久的真理？恩格斯曾这样说：“如果谁喜欢对极简单的事物应用高大的话，那末，尽可以说，这些科学的某一些结论是永久的真理，是终极的最后的真理，而且也因此这些科学被称为精密的科学。可是，并不是一切结论都是这样：自从应用变量，并且把其变化推广到无限小及无限大的领域以来，以前曾是严格合于道德的数学，也堕落了。数学吃了认识的苹果，这一苹果，使它走上伟大进步的道路，同时也使他进入迷乱的道路”(反杜林论)。这一段话是很难于索解的，尤其是“数学吃了认识的苹果”一句话；并且当他说着，“并不是一切结论都是这样”，似乎他承认“二加二等于四”等等是永久的真理，除此以外的其他结论或许不是永久的真恒，那么为什么他要说，这些结论（即“二加二等于四”等等）是应用高大的话呢？

答：要了解这一段话的意思，必须把“简单的事物”和“永久的真理”分清楚，简单的事物，看起来好像是应用无穷，实际上却只是片面的，抽象的，不完全的简单事物而已。要把这些简单事物看做永久真理，这就未免过于夸大。所谓“应用高大的

大”，就是指夸大的意思。二加二当然等于四，人不食当然要饿死。拿破仑当然死于 1821 年 5 月 5 日。这是确确凿凿的事物，谁也不能反对，但要说这是永久的真理，就未免太夸大了。因为，所谓真理，或真实的道理，是要抓着事物的变化法则，而不仅仅是说出一件简单的片断的事物来。像“拿破仑死于某日。”之类，就是一种事物，说这是“道理”，这未免可笑了，一个人在某日死，都算是一种道理吗？何况真理？“二加二等于四”正是和拿破仑某日死一样，只是一件简单的事物，当然，这是真实的事物，但还不够说是什么真理。当恩格斯说：“并不是一切结论都是这样”的时候，意思是说：并不是一切结论都是简单的事实，决没有把“二加二等于四”之类之形容成什么永久真理。要把这些看做永久的真理，在他看来是夸大，他所说的“如果谁喜欢对极简单的事物应用高大的话，那么，尽可以说，这些科学的某一些结论是永久的真理……”正是这种意思。认识的苹果本来应该译作“智果”，是取自基督教圣经里的传说故事。里面讲到人类的始祖亚当和夏娃，最初是在乐园里生活，心灵是蒙昧无知的，不知道善，也不会作恶，后来听了蛇的引诱，偷吃树上的“智果”，于是开始有了智慧，同时也就造下了罪恶的种子。数学吃了智果，意思就是说从前的数学本来只是在二加二等于四的范围以内的，现在却进一步有了新的发现，使得数学里面有许多问题已经不能够用简单的“二加二等于四”之类的事实可以解明了。

问：近来叶青先生的哲学消灭论，不知诸位先生有何意见。叶青先生说：所谓哲学消灭，是指“科学和哲学统一”而言，“这个哲学，是从前包括科学的哲学，而后来又与科学斗争的哲学”。这样，“哲学和科学统一”哲学自身就剩了“残余”，所以必需要“消灭”。科学和哲学的综合，就是“高级科学论理，哲学化的科

学理论，便是近代物质论”。他又说：“我所消灭的哲学，是非科学的哲学，非辩证的哲学，即玄学的哲学，市民的哲学，一句话就是哲学是哲学。至于辩证的哲学，是被我高扬了，称之为科学，哲学之大成，是高级的科学理论，哲学化了的科学理论，叫做科学——哲学，包括人类全知识”。他的科学化的哲学是怎样组成的呢？他是把“自然科学”适合于“宇宙哲学”，把社会科学适合于“人生哲学”，另外立出思维科学，适合于知识哲学。他说这是科学的新体系。并且他屡次引恩格斯的话：“自然科学走入了理论的领域，经验方法不够用了，只有理论的思维，能予以帮助”。所以他立出一思维科学，把它分成三部门：“认识学，研究思维的内容，论理学，研究思维的形式，方法学，研究思维的工具，——思维的主观方面所用的工具”。这样他又把辩证法归入于方法学，把唯物论归入于认识学。这似乎与新唯物论里的“作为认识论看的辩证法”相冲突的。并且这种说法，是不是机械的形式主义。

答：这一个问题很大，不是几句话可以说得完的，在这里不能详细说明，只能极简单的讲一讲。据我们所知，现在的新唯物论的见解是认为：要像从前一样，想保持一种超乎科学之上的哲学或玄学，是不正当的，但同时，要把哲学这一门学问，完全消灭掉，使它没有一个自己特有的领域和对象，也是机械论的错误。这样，哲学的地位究竟应该怎样来看待呢？新唯物论的解决是：把哲学也当做一门科学，和其他的科学部门并立着，叫做“哲学科学”。这一来，旧来的超科学的纯哲学自然是可以否定了，但和叶青先生的哲学消灭论却不同。叶青先生把整个的哲学消散在各种科学部门里，照他的见解，哲学是没有独立的领域了，各种科学部门的理论总合起来，就成了他的“物质论”，他所说的“哲学之大成，是高级的科学理论，哲学化了的科学理论”，正是这意思。

但新唯物论却不把哲学消散在各科学部门里，它使哲学仍保持着独立的领域和对象，那对象就是世界发展的最普遍最一般的法则，也就是自然、社会、人类思维的运动变化的总法则（即辩证法）。自然，这总法则的研究，不是凭空而来的，它必须以各科学部门的研究为基础，同时，它也可以反过来指导各科学部门的研究。恩格斯说自然科学的经验方法已经不够，这是指此而言的，但恩格斯说这话的意思，不仅只是暗示有成立思维科学的必要，同时也暗示着有研究世界发展的总法则的必要。不知道世界的总法则，怎能有方法去指导世界事物各部门的研究呢？这也就表示哲学科学必须有它自身的领域了。恩格斯曾屡次说以后哲学的研究范围只剩了辩证法和形式论理学，这已经说明了哲学科学的领域是什么。至于叶先生把辩证法的方法论和唯物论分开，这也是不对的。黑格尔的方法论也是辩证法的方法论，然而同时也是唯心论的方法论，所以我们不能无条件地接受他的方法论，要接受他的方法论，必须设法先把它加以唯物论的改作。这一点叶先生也不大注意，所以还是和新唯物论不同的。

——以上答秦蕈君

（原载《读书生活》第2卷）

略说新唯物论

（1935.11）

世界上人才不齐，有能干的人，也有不能干的庸碌者，我们现在就要谈谈：怎样才会成为能干的人。

能干就是能做事，能把事情推动起来。要能够推动一件事，有两个不可少的条件。第一是，做事的人必须把这件事看得很清楚，从这事情的一切内容起，一直到做的方法，都要弄得很明白；这就叫做“有把握”。有了把握，就可以去干，然而要干得起来，却再要有第二个条件，就是要努力，坚决，有勇气。单只能努力，看不清楚事情，就是瞎碰，瞎碰有时也许会把事情偶然碰成功，但十有八九是要碰到阱坑里去，这是干而不能。能够看清楚事情，若没有勇气坚持着去做，或者精力不佳，不能贯彻所做的一切，成功也不会那样便宜的到来，这就是能而不干。“干而不能”和“能而不干”，都不足以把事情推动起来，所以必须要两个条件具备，才算是能干。

干而不能，徒然有一身的蛮勇，却发挥不出真正的能力来，因为它只看见自己，看不清周围的一切，主观方面倒很强了，客观方面却被忽视，这和我们以前说的观念论是同类的。能而不干辜负了一世的聪敏。周围的一切都看得很清楚，自己的力量却提不起来，不能去斗争，不能去打破阻碍，眼看着很好的事情终于失败下去。这是只看见客观，而疏忽了主观的结果，可以归入以前所说的机械唯物论的一类里去。现在要说的新唯物论，和这两种

都不同的。

能干的人，第一要把周围看清楚，这是他做事的基础；没有这基础，也就没有他自己的力量。换一句话说，要认识清楚周围以后，他自己的真正的力量才会产生出来。也就是说：主观的力量，是从客观的基础上产生的。然而，客观的基础有了，主观的力量具备了，这时要紧的就是要把这力量发挥出来，才能推动事情，这时主观的力量就要特别着重了，事情的成功与否就全靠了它，这叫做主观的反作用，也可以说是主观和客观的对立或矛盾。

新唯物论就是“能干”的哲学，它把客观世界看做基础，认为主观的一切只是从这基础上产生的；但主观对客观，又有很大反作用。若照老例把客观的东西作为物质看待，把主观的东西作为精神看待，那么，新唯物论就主张精神不过是物质的产物，同时也不能不重视精神对于物质的反作用。精神和物质本来是统一的一体，(因为主观是客观中产生的)，但同时却又和物质对立着、矛盾着、争斗着。

这是新唯物论的根本见解。

有人一定要反对说：“如果新唯物论就是能干的哲学，那么，古往今来能干的人很多，难道他们都是新唯物论者么？但世界上的英雄伟人，虽然成就了很多的事业，谁也不听见他们主张什么新唯物论，新唯物论只是最近几十年来才有的啊。”

是的，如果照普通的见解来说，那么世界上的每一个英雄伟人都是最能干的人，因为他们做了很大的事业。罗斯福做到了大总统，还不算能干吗？墨索里尼能够把意大利的全国力量拿去侵略阿比西尼亚还不算能干吗？但我们今天要把“能干”两个字的意思限定得严格一点。我们不能拿那人所做的事业的大小，来评判他是否能干，却要看他所干的一切，是不是充分的能够以客观

事实为基础。不能充分以客观事实为基础的人，即使干得轰轰烈烈，始终仍不免有点瞎碰，不能算彻底的能干。罗斯福虽然做到大总统，但他要用复兴政策挽救没落的资本主义，和客观事实的发展不合，(因为资本主义是必然要没落，无法挽回的)，事业虽大；终于要失败，这不是真正的能干，墨索里尼想用侵略来挽救意大利的危机，毛病也正相同，至多不过把危机延缓些时，并不能从根本解救。

所以，要照我们现在严格地来说，世界上的英雄伟人，不一定就是真正能干的人，真正最能干的人是今日的新唯物论者，即使他们不是普通的英雄伟人，也不失其能干。因为新唯物论是惟一的能干的哲学，新唯物论者都能以客观的事实做基础，同时又能用最大的主观力量去促进他们的事业。

以下再分别地讲一讲：

新唯物论的世界观——世界根本是物质，物质是会运动、会变化、会发展的，物质发展到很高的阶段，产生一种高级的物质，(人类动物等)，这种高级物质能够和周围的世界对立斗争，于是就有它的主观，于是，就产生精神。

新唯物论的认识论——认为我们的主观意识（思想感情等)，都是客观世界的反映，不过这种反映，不是照相机一般地直接由外界投射进来，而是主观和客观斗争的过程中，一步一步加深的。一件事物，用照相机来照，永远只能有同样的一个影子，但人类认识一件事物，却能够跟着实践的程度加深。

新唯物论的方法论——就是唯物辩证法。这在新唯物论中是很重要的东西。它认为事物的运动变化，都是由于事物本身内部的矛盾。而一切事物的内部都有矛盾。例如主观（或精神）本来是客观世界（或物质）内部产生的东西，主观和客观本来是统一

的一体，但同时主观对于客观却有反作用，和客观世界矛盾起来，但这不是几句话可以说完的，等以后再找机会讲罢。

总之，新唯物论是惟一的“能干”的哲学。凡是决心使自己真正能干起来的人，都应该了解新唯物论。

（原载《生活知识》第1卷第3期，1935年11月5日；署名：思奇）

论黑格尔哲学的颠倒

（1935.11）

凡懂得一点西洋哲学的人，没有不知道黑格尔哲学和新唯物论的关系的。新唯物论紧接着黑格尔之后而建立起来，它从黑格尔取得了很重要的遗产，加以批判、改作，才成功一个划时代的新哲学。自然，使新唯物论成立的更根本的基础，是当时欧洲社会里新的现实条件和要求，没有新的条件和要求，新哲学决不会从黑格尔的旧卵壳里孵化出来。但这在本文里我们不想说它，我们现在只想说一说黑格尔哲学和新哲学的直接关系，说一说这新的生命怎样从那旧的胚胎里成长起来？

一个胚胎，虽然包含着新生命发展的一切主要的可能性，但它本身并不就是新生命，它仍然是旧卵里的一个构成部分，这是没有人能反对的。黑格尔的哲学里包含着唯物论的种子，却并不就包含着唯物论。由黑格尔到新唯物论，是不但要破壳，连内容也得经过一番成熟的改造才行。单单弃了壳，没有内容的改造，那卵还是卵，决不会有新生命。我们每当听人说斯宾诺莎是“披着神学外衣的唯物论”，就把这话也推到黑格尔身上，说黑格尔也只是披着观念论外衣的唯物论，而且由这一着眼点出发，就以为黑格尔的唯物论的改造，也不过仅仅是将那外衣剥去了，它的唯物论的内容是现成的。因之，新唯物论的创始者也不过把这已经现成的东西承受下来而已，严格地说起来，这就不能算真正的批判和改作了。

这是错误的！黑格尔决不能拿来与斯宾诺莎相比。斯宾诺莎的哲学诚然是“披着神学外衣的唯物论”，但这也因为它实际上具备着一个唯物论的内容。它不否认世界“实体”的客观的存在，而在黑格尔，却把“理性”当做世界发生的根底，物质、实体等不过算是理性发展的一个阶段，或理性自身的外化（Selbstentfremdung），这无论外表和内容，都贯彻着观念论的精神。或者如新唯物论的创始者所说，黑格尔的哲学是“倒立着的唯物论”。那么，这个“倒立”是整个的倒立着，并不仅只是外表的倒立。当我们说新唯物论的创始者曾把黑格尔的哲学“颠倒”过来的时候，这意思也是指整个的颠倒，而不仅仅是剥去了一部分外衣。

关于这一点，能够充分了解的人似乎很少。在一部分人的眼中，新唯物论创始者的行为倒有点像屠夫：把一个整整的牲畜割开了，一部分丢开，一部分拿到市场上来出卖，这对于初学者，少不了就成为这样一个暗示：向黑格尔学习已经很够了，因为鲜肉已在那里准备得很好，新唯物论的创始者不过是一个贩子而已。

要举例，并不难，苏联德波林派的哲学者就是他们也主张黑格尔那里已有了完备的公式，新唯物论者不过脱去了一层观念论的外衣，现成地拿来应用罢了。在中国目前，我还可以举叶青先生作为代表。在他编辑的一本集子《黑格尔——其生平其哲学及其影响》的前面，他写了一篇《序言》，很可以看出他的见解，他将黑格尔哲学分成了两个部分，一部分是他的观念论的体系，另一部分是他的方法论。而在他看来，黑格尔的方法论（即辩证法）是与他的体系对立的，方法论是“纯粹的”“逻辑公式”，和新唯物论的运动公式“完全是一个”。——这样纯洁现成的一块鲜肉，岂不是已经准备了充分的滋养料了吗？于是叶先生告诉我们，新唯物论的创始者“加尔只是辩证法的检证者，创立者为黑格

尔”。这样一来，新唯物论的方法论（唯物辩证法）原来是早已被黑格尔发明了，加尔等人不过是“忙于应用”的苦力而已。用叶先生的话来说，加尔等人之于黑格尔，正如加里列之于培根一样，加里列是应用归纳法的人，然而“叙述归纳法的倒不是应用它的人，而是培根”。同样，也可以说创立唯物辩证法的人倒不是应用它的加尔，而是黑格尔了。

我觉得，这倒真可以算是叶先生的独特的见解。由这独特的见解出发，叶先生申述我们应该怎样研究黑格尔的问题，他说："研究黑格尔的主要目的，在理论上，是为辩证法之纯逻辑的探讨。它是要作为一个体系而接受的。对于他的哲学本身，即与方法论对立的体系，他底观念论哲学的体系，就只能作材料而抽取。”这里的意思很明白，就是：黑格尔的方法论，借着“纯逻辑的探讨”，是可以无批判无改作地作为整个体系而接受的，只有他的“哲学本身”才用得着零碎“抽取”。原来在叶先生眼中，从前加尔等把黑格尔哲学“颠倒”过来，也不过是用了这样一种屠夫式的手术而已。

黑格尔哲学的颠倒真是这么简易的吗？依叶先生的见解，一个哲学者的研究方法，竟然可以和他的“哲学本身”截然分开，观念论的哲学方法，竟然和唯物论的哲学方法“完全是一个”东西，好像那哲学本身是凭空而来，与方法论没有丝毫关系似的——这是形而上学地把方法论和体系分开了。标榜“新而高的方法论”的叶先生，应该不赞成形而上学的吧？但实际上他是用形而上学的方法来看事物了。由于这形而上学的机械分割法，黑格尔哲学在叶先生的眼中才会成为截然对立的两部分，而黑格尔的“颠倒”也才会等于简易的分割。但要站在真正辩证法的立场上来说话，那么，这种看法是根本要反对的！

不错，一个哲学者的哲学全体，决不会纯然一致，它的内部无论如何，难免有和它自身对立的要素，这也是辩证法所承认的。一个哲学自身内部的对立的要素，是使这个哲学转移到更高的哲学上去的重要契机。我们既不能否认黑格尔哲学曾“颠倒”而成新唯物论，也就不能否认他的哲学自身所包含的对立物。但我们所能承认的只是一个哲学内部的对立，或对立的统一，并不因此就可以说黑格尔的哲学可以分做截然隔离的两部分，而这两部分之间就只有对立全然没有统一。方法论在黑格尔的内部，它究竟是一个观念论的方法论，虽然它内部已具有着唯物论的一粒种子，但这样的种子，不单只是在方法论里存在，同时也可以在他的体系内发见。譬如他解述认识论的《精神现象学》一书里，已经有着认识不能离开实践的重要指示；在他的《历史哲学》里，他已觉察到生产工具对于人类社会的决定意义。这些地方都包含着唯物论的种子，然而在黑格尔的哲学里，仍然只是观念论体系的一个被压歪了的构成部分。

这一切自身对立的要素，对于黑格尔的哲学是一种否定的契机。然而当黑格尔哲学还是黑格尔哲学的时候，它自身的否定的契机只是一种胚胎的潜伏的可能性，我们决不能把它夸大，以为否定的过程在这里早已经现实了。如果以为黑格尔的方法论已经是完成了的公式，可以让唯物论现成的接受过来，那就是把胚胎当做了动物，把否定的可能性当做了否定的现实性，这是错误的。在这里，我不禁想起了古代希腊哲学中的一件旧事：主张“万物皆流转”的赫拉克里特曾说：“我们不能在同一条河流里跨进去两次。”因为河流是不断地变动的，第二次我们再跨进去的时候，已经不是原来的河流了。这是真理。然而他的弟子克洛底洛士却更进一步说：“就是跨进一次也不能”！这就成了一种曲解——一条

变动的河流，它是同时存在而同时又不存在的，然而存在是它的肯定的契机，不存在是否定的契机。克洛底洛士夸大了否定的契机，而把肯定的契机忘了，以为一条河流一般地都不能存在。这是诡辩论，辩证法不是诡辩论，所以它承认人能够跨进一条河流去。我们不能像张东荪那样来歪曲辩证法，他说："辩证法认为是就是否，否就是是，如果我问你是不是马克思主义者，你说不是，须知不是就是是，所以我就认定你是马克思主义者!"这种诡辩论，和辩证法的距离是比天和地还差得多！然而标榜辩证法的哲学者们却常常陷入诡辩论阱子里，叶先生就是一个。他曾告诉我们不要因为某人在某刊物上发表文章，就判断他是那刊物上的一伙，因为他的言论也可以和他们不一致。是的，在同一刊物上发表文章的人们，大家的意见自然不会完全一致，然而如果他们能经常地在一起发表，那首先他们中间就必须要有一个有机的不可分的联系。这肯定的契机，是不能因前者的否定的契机而抹杀净尽的。再回到黑格尔的问题来说，也是一样，我们决不能用诡辩论来抓着黑格尔哲学或方法论中的一点否定的契机，就以为那方法论可以整个地接受过来，而不必加以改造。

不管黑格尔哲学里有多少唯物论的种子，新唯物论决不能把它像割肉一样的整块地割来现成应用。不但不能把他的方法论囫囵地"作为一个体系而接受"过来，连"他的观念论的体系"也不能就笼统地"作为材料而抽取"接受他的方法论，是要加以批判和改作的，抽取材料，也一样要通过批判和改作来抽取。说到这里，也许叶先生会来一个抗议，来声明他自己也同样主张用批判和改作的方法去接受。不错，叶先生也曾常常讲到批判的重要，甚至于说过他自己的研究方法就是批判。如果说他不批判黑格尔，他当然要起来反对。他会说：我在那篇《序言》里，不是曾经说

过加尔的辩证法是加尔的辩证法，“黑格尔的与他的不同，并且相反”吗？我也曾说过：研究黑格尔的辩证法，只是其逻辑公式的把握，而应排除其观念论成分。这不是批判是什么？但是，我们要的是批判的实际，而不是承认批判的一句空话。叶先生虽声称黑格尔的辩证法和新唯物论的辩证法有“观念论与唯物论的不同”，然而马上又说两者的“运动的逻辑公式无不相同，并且完全是一个”，“运动的逻辑公式”自然是指辩证法而言，如果这公式已完全是一个，那么观念论和唯物论的实质上的区别在哪里呢？这里的观念论和唯物论，都只成了两个空虚的形容词了。即使照叶先生加上一段解释在“黑格尔作辩证法运动的是理性，在他（加尔）则是物质”，这里的理性和物质，仍不过是把上面的观念论和唯物论掉了一下字面而已，同语异词（tautology）的解释是不能算解释的，这样一来，所谓黑格尔的“颠倒”，所谓“排除其观念论成分”，不过是取消了几个理性等等的形容词就成功了，因为辩证法的公式已经现现成成的“完全是一个”呀！这样的批判，真的算批判吗？我们把它比作屠夫割肉的方法，不算是冤枉吧？

批判与宰割不同。批判的接受是要经过一番改造的。新唯物论创始者的“颠倒”黑格尔哲学，就适当地加以改造过，不仅是取消了“理性”观念论等等的形容词，而且也要改正那被压歪在黑格尔哲学里的辩证法的公式。把加尔和黑格尔的关系比做加里列和培根的关系，完全是不伦不类！培根和加里列是同时代的经验论的唯物论者，而加尔则是黑格尔的“批判的继承”。这不同的情形，难道我们都可以忽略吗？辩证法被归纳成矛盾统一，质量互变，否定之否定等三大规律，就表现了唯物论的批判的改作。叶先生不了解这一点，他迷离于黑格尔哲学的“纯逻辑的探讨”，固执着黑格尔的观念的公式，反对将三大规律并列，以为质量互变不能算基本的规律之

一。这在无批判地接受黑格尔公式的他，是当然的结果。然而要说这就是唯物论的批判的接受，那我们不能不反对。

作为观念论者的黑格尔，他把一切运动根本看做理性的运动，或纯逻辑的运动，物质是精神的外化，存在为意识所决定。把存在的意义降低，而把理性和纯逻辑范畴的意义提高，是他的全部哲学（连方法论在内）里一贯的特性，翻开他的论理学来看，我们可以看见那内容的三部分的程序，第一是存在论，其次是本质论，最后才是理念。这程序就表示：存在的范畴在黑格尔看来只占有初步的低级的地位，而在存在论里就是专论质量的变化的，所以质量变化，在黑格尔看来也只是低级的第二义的变化。黑格尔"倒立着的唯物论"之所以为观念论，这是重要的标帜之一。在这样的意义上，把黑格尔哲学"颠倒"过来的新唯物论，也就是把那黑格尔看做第二义的存在抬高到第一位来的新唯物论，就特别看重了质量变化，而将质量互变的定律和矛盾统一律、否定之否定律等并列起来，这在方法论的改作上的重要性是显而易见的。换言之，真正批判地接受黑格尔的人，决不要黑格尔辩证法的"纯逻辑的把握"，而是要将观念论的辩证法改造为唯物的辩证法。这改造的结果，质量互变律就由低级的法则提高（或颠倒）到根本法则的地位上来了。

将质量互变律作为一根本法则的结果，这唯物论的方法论和观念论的方法论才有了实质上的区别，而不仅仅是名同实异。这样一来，才能够说明一切的运动并不是纯逻辑的或理性的运动，而是存在自身的有质量的运动，质量运动在新唯物论中是有普遍的高级的意义的，矛盾统一律和否定之否定律都不能离开质量变化而孤立存在。事物的矛盾不像黑格尔所说的只是范畴内部的纯论理学的矛盾，而是有质量的存在自身的矛盾。事物的否定之否定

的过程，或正反合三阶段的发展过程，也必须是通过质量变化而发展的过程。是的，新唯物论创始者对于黑格尔所遗留下来的正反合三阶段论（或否定之否定律）是很看重的，这决不能忽视。有的人忽视了，是一个严重的错误。这一点，叶先生曾指出来过，我也认为他指出得很对。然而他不知道，新唯物论接受这一个定律，是使它和质量互变律结合起来了的，这就是一种改作。叶先生曾指出“批判地继承黑格尔的人”是怎样注重正反合三阶段论，并且举出他们应用于经济学的例子，而写成公式如下：

封建的垄断——自由竞争——近代的垄断

个人的财产——资本的财产——社会的财产

商品——货币——资本……

这些例子，都是否定之否定律的应用，叶先生一点也没有举错。然而他错了的是，他没有注意到这些例子里同时也有质量互变律的应用。譬如因商品转变为货币，由货币再进到资本，这一列质变的过程，都得要以一定的量的发展为前提，在这三段的发展中，并不是空洞的纯逻辑的变化，而是表现了质的方面和量的方面的增高，否定之否定律是要通过质量互变律来实现的。如果不注意到这一点，单把它把握作正反合的纯逻辑的运动，那只是把新唯物论拖回到黑格尔的坟墓里去，纵然能了解黑格尔，仍然对于唯物论远隔着半世纪的时间！

自然，叶先生的《序言》中也不是没有触到质量互变的问题。但就像黑格尔把它当做低级的变化一样，叶先生也给予它次要的意义，使它成为正反合三段论下的一个系论，结果仅仅是否定之否定律的一部分，让逻辑高于存在。我觉得这正是表现叶先生不能脱离黑格尔观念论的一个好例。质量互变律的普通性，实际上在新唯物论里决不能比否定之否定律低下，并且因为它是存在的

直接的规定性，在唯物论的意义上说来是还比否定之否定更根本些。把质量互变律列举在否定之否定律的前面，并不是没有缘故。叶先生也许会这样申辩：否定之否定律是可以包括质量互变律的，由量变到质变，再由质变到量变，这就是一个否定之否定的过程。不错，质量互变律是通过否定之否定律的，然而像前面所说，否定之否定律也必须借质量互变的过程而实现。所以这只是两个定律的互相渗透，并不能证明一个在另一个之上。并且这样的规律的渗透正是唯物论的改作的特征，三大规律在把握一切事物运动的时候是分不开的，它们统一在一起，成为新唯物论的整个方法论中的三大根本要素。它们各自的机能是这样的：

1. 矛盾的统一律：表明事物运动的根本动力；
2. 质量互变律：表明矛盾的展开过程；
3. 否定之否定律：表明矛盾的解决过程。

在这里，还有几句似乎属于题外的重要话要说：辩证法的规律，尤其是否定之否定律，常常被人看做黑格尔的神秘主义，也有的人认为太机械。这原因恐怕就是由于黑格尔的理论的难懂和他的观念论的体系的作祟。如果我们不像黑格尔那样作纯论理的解释，而加以合理的现实的把握，那我们就很容易了解为什么否定之否定律，既不神秘也不机械。我们知道事物是不断地向上发展，运动变化的事物决不会永远停滞在一定的阶段。事物要从一个阶段进展到另一阶段，必须将旧的矛盾解决了才行。如果永远维持着旧的矛盾，那怎能算进入新阶段呢？如果资本主义的生产关系和生产力的矛盾没有解决，它怎能走进新的社会去呢？这旧的矛盾是怎样解决的？辩证法的答复是：通过肯定和否定的阶段，到否定之否定的阶段上实现的。否定之否定包含着两次的否定，这就是将旧的矛盾中的对立物双方都否定了的意思。由这点看来，否

定之否定律的不算神秘，不是很明显的吗？把否定之否定作为一个规律，不过是表示矛盾的解决。叶先生不了解，他说否定之否定是一个不适当的名词，不能包括正反合三阶段，所以仍坚持着要用正反合的字样。本来，咬文嚼字是非常空虚无聊的事，张东荪教授反对将 Dialektlc 译作辩证法，就是一个很好的例子，我们应用名词，要紧的是内容的把握，而不是一个名词的形式。形而上学者张东荪不问内容而单看重形式，是他的方法论使然。这倒不能深责个人，然能标榜“新而高的方法论”的叶先生，也竟来拘拘于一个名词的咬嚼，说什么“把否定之否定看成一个法则，那么肯定和否定也各自独立成为一个法则了。而用否定之否定包括全般，在逻辑上便为不通。”好一个形式论理学者的口吻！叶先生单就形式来把握，当然否定之否定这个名词里是没有肯定和否定的，在形式上，肯定、否定和否定之否定等，当然是各自独立的，然而你忘记了内容了。从内容上看，说到否定之否定，自然就包括着肯定和否定在内，并且是要以两者为前提的。用否定之否定包括全般，虽在“形式逻辑上便为不通”，而在你所谓的动的逻辑上却没有丝毫不通啊。因为否定之否定是解决矛盾的总枢纽。

最后，我觉得，坦白地承认自己是“复说者和抄袭者，只知以征引来表示其师承关系的人”倒没有什么不对，如果在表面上装出批判黑格尔，而骨子里却偷割了黑格尔的肉来出卖；表面上标榜着“动的逻辑”，而实际上却成了形式论理学（或“静的逻辑”）的俘虏，那才是一桩大罪恶呢。

附注：引号内的文字，都是从叶先生的序言里引来的，故不一一注明，以省麻烦。

（原载《新中华》第3卷第21期，1935年11月10日；曾收入《新哲学论集》、《艾思奇文集》第一卷）

经验还是实践

——答胡宗明君

(1935.11)

一

“平常人们称赞能做事的人，动辄就说他的经验是怎样丰富，阅历是怎样广博。‘不懂事’，‘没有经验’，是对于幼稚无能的庸碌者的讽刺语。经验这东西，在一般人的眼中，真是最重要，最宝贵的，好像一个人没有经验，生活就要失去了凭据一般。

“我有一个朋友，也是非常重视经验的人。他常常自称是经验主义者，或经验论者。他的主张是，无论什么事情，要切切实实地去做，由做之中得到经验，凭着经验又再向前做下去。他以为这是做事的不二法门。不论是小到个人的私事也好，大到国家民族的问题也好，只有这一种经验主义才能解决。

“现代伟大的革命家能够成功，在他看来，也正因为他们能够应用经验主义的缘故；这也就是说，他们全靠着有毕生的革命经验，全靠着能够利用那许多经验去做，才有今日的成功。我的朋友愈是这样想着，就愈更觉得自己的主张是确固不拔。因为在他看来，这证明他的经验主义并不是个人的杜撰，而是有铁一般的事实的根据的。

“我不大相信他的主张。一般人注重经验，我固然不能否认，

但一般人的思想，不见得就是最合理的思想。有许多庸俗的见解，不是常常为了一般人所欢迎吗？然而庸俗的见解，并不是正确的见解啊。单只看重眼前的经验甚至于夸大了眼前的经验，提倡起什么经验主义来，这种见解，我虽然不敢说它就是庸俗的，但总疑心它有点不妥。

“哪里不妥呢？我又不能够明白地说出来，并且我自己有时也迷惑了，我有时也会感觉到经验的重要。一个人不要经验，能够把任何一件事做得通吗？显然是做不通的。我对于我自己没有经验的事，做起来就不知道要从哪里下手才好，这使我也觉得经验不是可以轻视的东西，那么，我又怎能菲薄经验的价值呢？怎能反对朋友的经验主义呢？

“至于就革命家的事业来说，只有一点，我倒可以说它和经验论有点不同：这就是，每一个革命家做事的时候，都抱着一个远大的目标，例如说，它是为着促进新社会的实现而努力，那么，这样的目标，就不是他的经验可以左右的，他是始终一致地向着这目标走去。这和一般只看眼前利益的庸俗的人确是不同。然而，目标摆在那里，要紧的还是走的问题，走什么路？怎样走法？走错了路，或走得不得法，都要失败，都要达不到目的。因此我的朋友仍可以说：要走得不错和不坏，就不能不一步步看准了经验去做。

“因此，就是先有目标的行为，也似乎不能不看重经验了。像我的朋友，他虽然自称为经验论者，但也常常要讲到自己的目标。他也主张做事必须先有一个大原则，在这大原则之下做去，才有意义。然而要紧的是做的时候，他以为做的时候无论如何总要依凭着经验才行。

“像这样的经验主义，我实在想不出它有什么不正确的地方

来。但我仍不相信他的主张，因为据我所知，经验论似乎是一种很陈旧的哲学思想，现代的革命家所依据的思想，是一种更高级的东西，经验论应该是够不上来和这高级的思想相比的。

“但我仍旧迷惑了。我只是朦朦胧胧地觉得新的高级思想不是经验主义，却不能确实知道经验主义和高级思想究竟有什么不同。希望你们给我一个解答，给我解释一下经验主义的利弊。……”

二

社会上很多人看重经验，甚至于把经验看做神圣，是确确实实的事，诚如胡君所说，在社会上做事，经验的重要是不能抹煞的。你对于一件事情见得愈多，经历得愈久，你就愈熟习这件事，愈能应付和处理这件事，这确是经验的好处。

完全没有经验的人，做事就常常要碰壁，要吃亏。他不能不去请教有经验的人，跟有经验的人学习。于是有经验的人就特别被人尊敬了，于是有经验的人也就觉得自己高大，觉得自己的经验很神圣，以为经验就可以万能，而社会上也就因此有很多人看重了经验。

经验的好处也就因此被人太夸大了。富于经验的人，每每就看不起一切，他们口口声声要“实事求是”，一切是非，都要根据眼前的或经验中的事实来判断。如果有人讲理论，不管这理论是不是科学的理论，他们一概称之为“空谈”。

经验主义的特点就在这里，它的弱点也就在这里了。它是看不起空谈的，因为看不起空谈，同时也就看轻了科学理论。万事都要凭眼睛所见到的来判断，不肯接受理论的指示。正是胡君所说，经验论是只看重眼前的经验，甚至于夸大了眼前的经验的，因此也就容易被眼前的利害所左右。抱着经验主义来做事，无论如

何不会有远大的计划。

当然，经验丰富的人，必定善于处理事务，“老于世故”的人，有许多地方确是我们不能轻视的。不懂世故，也就不能应付世务。但我们要注意，世故太深，通常都流于过分的滑头，“老奸巨滑”，不就是指经验丰富的人么？这种人不是常常要令人头痛的么？

我们并不是说胡君的朋友一定是一个“老奸巨猾”，我们只是说，太看重经验，常有走到这一途的危险。经验这东西，常是个人的，是以身旁事实（至少接近身旁的事实）为主的。因此经验主义也只能使我们看到身旁的利害。于是不由地要着重眼前的打算。个人的一身，可以顾虑得很周到，做事的圆滑，也使你抓不到他的缺点，但要有远大的发展，是不可能的，也是经验主义者所不肯的。

因此，我们可以说，经验论是一种妥协的哲学、圆滑的哲学，就历史上来说，经验论的产生地是英国，英国的哲学一直都是以经验论为主潮，同时英国从来的社会变革，都带着极微温的、妥协的倾向，而经验论就是这种社会现实的反映。

三

自然，在这里胡君一定有一个反驳：“我的朋友并不是单靠经验，而不顾到其他的一切，他还有一个做事的大原则，一个努力的大目标。只要他能努力不断地为这大目标而奋斗，那就决不会有妥协的事，也决不会流于只顾眼前利害的老奸巨猾了，要紧的是已经说过，就是在于做，做的时候无论如何依凭经验，这样的经验论，有什么地方能给我们非难呢？”

我们也可以说：不错，要紧的就是在于做，做的时候没有打好主意，虽然有一个大目标在那里，还不是空的？例如宗教家向

民众说:“快乐的天国将要来临了,我们大家努力呀,努力走向天国!”然而一提到要紧的走的问题,他们指示给民众的方法却是:“要忍苦,要牺牲,要闭着眼睛虔心的信仰。”这就是向天走的一切!这样一走起来,快乐的天国始终是梦中的天国,民众在世界上仍是一生受苦,并没有丝毫真正的快乐呀。

经验论当然和宗教不同。但单凭眼前的,个人的经验,要想和一个远大的目标联系起来,是不可能的。除非这目标是个人的、英雄主义的目标,只要增高自己的权力和地位,什么也不管,那倒很可以利用一下你那圆转滑脱的经验。否则,你如果是为劳苦的大众着想,为民族的解放着想,那么,单凭经验是万万不够的。你必须从科学的理论中去认识现实社会,认识它的变化和前途,然后才知道自己应该走哪一条路。不从科学的理论中认清楚了你的道路,那即使有了一个目标,仍然无法达到,因为你不能够找到一条一贯的正确的路,你的精力,为了身旁琐细的各种经验,已经就被摧伤,被耗损得够了。

经验论的哲学,在哲学史上是和理性论对立的。我们不能详细地解说两者的差别(如果有人一定要明白这差别,最好自己去看西洋哲学史),但偏重感觉的经验,忽视理论的意义,则是经验论的一般的通俗的解释。

四

现代革命家的成功,并不是经验论的功劳。这些革命家也决不是经验主义者。他们改造社会主要的是凭借着社会科学的理论的指引。他们努力的大原则和大目标,也是根据着科学理论来决定的,社会科学告诉他们,社会的发展有变成新社会的可能,于是他们把新社会作为自己的目标,努力去促进它,使它实现出来。

这目标也不是无缘无故地乱定的。

他们不要经验了吗？并不是完全不要。因为革命也是要去做，要做就不能不有做的经验。革命的经验，革命的教训，也为他们所宝贵。但他们不把经验夸大，不把它当做惟一无二的东西。经验的应用，是有一定的限制的。第一，前面已经说过，经验这东西，常是个人的，把经验夸大了的经验主义，其实就是一种个人主义。现代的革命者不是个人主义者，他们看重的是大众的集体经验，而不是关乎私人利益的个人经验。第二，他们做事的时候，并不把这些临时经验当做惟一的指导者，他们要把所有的经验和科学理论融合起来。把经验融化成科学理论，用经验充实科学理论。这样，他们虽然也把经验看得很宝贵，而在根本上，仍可以说他们是依凭科学理论前进，不是依凭着经验前进。

他们的行为是一贯不变的，是一贯地依照科学理论而不被眼前的经验所左右的。

因此，对于他们，最重要的就是两件事：第一，做；第二，理论。这两件事是分不开的，依照“理论”去“做”，同时在“做”之中把理论充实起来，使理论发展和加强。

他们的这种“做”，和普通一般人做事的做，或经验主义者所谓的做是不同的。因为普通人和经验论者只凭经验去做，而他们却要凭着理论去做。前者是把经验和“做”结合在一起，而他们却是把科学理论和“做”打成一片。这样的做，在哲学上称做实践。

他们不是经验论者，因为他们看重理论；他们也不是理性论者，因为他们不要空理论，而要把理论和实践统一起来。有人把这称做实践论，这也不能包括全部意思，因为他们不单只要实践。我们只能说这是高级的思想方法，是辩证法。

你的朋友显然是把这高级的思想方法和经验论混为一谈了，这是不对的。如果他真是要把经验的作用夸大起来，不能把它融化成科学理论，那我们没有话说，只能承认他是经验论者，同时要声明这不是现代革命家所抱的主义。如果他也重视科学理论，只不过认为空谈理论不行，必须把它结合于实践，那么，我们要很高兴地提醒他说："你自称做经验论者，是错了，经验论是低级的思想方法，你所应用的思想方法是更有价值的啊。"

（原载《读书生活》第3卷第1期，1935年11月10日）

思想上的官样文章

(1935.12)

“官样文章”或“打官话”的秘密，恐怕不是普通的大众所能了解的。因为做官的是坐得太高了，小民看都不容易看见，更休想接近；做官人的把戏和内幕，小民多半是不能了解的。

虽然这样说，这样的把戏，也并不是和民众一点关系也没有。官话和官样文章，就曾经给民众上了很多的当。土豪劣绅杀了农民，事情闹到官那里去。官话一定是说得很堂皇：“我们一切都要按照法律办理，杀人的要抵罪：决不容赦。”表面上虽然这样严厉，但暗中却和杀人者在讲亲善，送礼物，弄来弄去，仍然可以“依照法律”判定无罪。又譬如灾荒的年代，慈善家们带着一副悲天悯人的面貌到处大募捐款。事后当然要来一篇报告，说明某些地方用了多少，某些款子又刚刚用完，真是“一干二净”，清清楚楚。然而这是官样文章！实际上他们自己还剩下几十万，到名胜地方去盖起别庄来，捐款人和灾民都还是在梦里。

只要表面上说得堂堂皇皇，内底里变通自在，可不用管，这就是打官话；只看重外表的形式，形式通得过，就敷衍了事，至于事实的内容如何，那完全不问，完全抹煞，这就是官样文章。直截了当地说，官话和官样文章，同样有一个特点：只看重形式，完全不注意内容。

人的思想也有一种官样文章，那就是形式论理学。为什么？我们现在就要加以解释。

我们先要问，什么样的思想，才是正确的思想？我们通常都会答说："要合乎道理的思想"；简单点说，就是"要合理"！用新名词来说，就是"要合逻辑"。所谓逻辑，就是"论理学"，因此也就是说："正确的思想，是要不违背论理学"。

这是我们通常的见解。合道理，合乎论理学，我们就以为是正确的思想。但认真说起来，这种见解，是要斟酌一下的。因为我们又可以从另一方面说：正确的思想，是要合乎事实。如果单单合乎道理和论理学，而离开了事实，那种思想也是要不得的。

譬如这几年来常有人发表过这样的议论：刻苦努力的人不会失业，今日的学生大都失业了，所以证明今日的学生是不大刻苦努力的。这种思想看起来当然有几分道理的，可是和今日的事实就不相同。因为在经济恐慌极严重的今日，就是刻苦努力的人，也不见得就真能找到职业。这种思想，我们能说它是正确的么？当然不能的。因为它只有空空洞洞的道理，没有事实做内容。

人的思想，本来要能反映事实，才是正确的，事实是思想的内容。不顾事实的内容，单讲空洞的道理，就是思想上的官样文章。形式论理学就有这种毛病。

形式论理学就是只研究思想的形式，而不管思想的内容的。单因它的名字来看，已经可以明白了。它替人的思想定了种种的形式，并且说，一定要遵守着这形式，才算是正确的思想。至于事实的内容，它并不切实的顾到。这些思想的形式，就是形式论理学的规律。

形式论理学的规律中，最根本的就是一个，叫做同一律。它有一个公式：A 是 A。这公式的意思就是，一件事物，就只能是一件事物。譬如说，张三是人，那他就只能是人，我们不能又说他不是人。这是不是对呢？如果单就形式来说，也未尝不对，我

们既然说他是人，当然不能又说他不是人。但以事实上说，也有不对的时候，譬如现在张三是死了，那么，我们就同时可以说他已经不是人，而是死尸了。形式论理学的同一律，在这种事实前就是没有办法。

用目前社会上的事情来说，就更可以明白一点。现在闹得很凶的通货膨胀的问题，有许多学者说通货膨胀是可以把不景气克服。理由是目前的不景气，都是在物价跌落中表现的，实行通货膨胀可以提高物价。因此他们就主张通货膨胀一定能够恢复不景气。按照形式论理学的同一律来说，通货膨胀能够克服不景气，当然就能够恢复不景气，决不会还有不能恢复的道理。所以，按照这种“道理”，这种“逻辑”，通货膨胀是恢复景气的惟一妙药了。然而在事实上，物价高涨，一方面固然可以有相当的好况，而另一方面，物价涨了，大家就买不起，这样一来景气仍然要坏下去。所以学者们的合乎道理的主张，仍只是空空的形式，与事实的内容不相符合的。

这样，可以明白形式论理学，是怎样与事实不符了，如果我们要把思想当做官样文章，就像做官人骗小百姓一样地，要着“道理”的花头来骗人，那尽可以在形式论理学的前面下跪。如果我们认为自己的思想是要能反映现实，认识现实，那我们不能不丢开形式论理学，另找别的道路，这等以后再谈吧。

（原载《生活知识》第1卷第5期，1935年12月5日；署名：思奇）

失业闹乱子*

(1935.12)

大批大批的人，现在都在失业了。

失业的人，生活没有办法。成日成夜的流浪在街头，不知道怎样才能够把肚子弄饱？大大的工厂建筑在那里，想进去，可是不行！大的公司也不少，想去里面跑一跑腿，也没有人要你。

没有做事的能力吗？这倒不见得。失业的人也有强壮的腿，强壮的手，也不缺少强健的头脑。虽然饥饿把人弄得瘦削了，但始终是健全的人，只要能得守在机器旁边，或者什么店铺公司里有一个位置的话，做起事来不会比有职业的人落后啊。

但是，有能力也没有用处。社会把这些强健的腿、手和头脑整批地闲放起来，它们没有办法和机器接近，没有办法走进店铺或公司里。就有天大的本领，又怎能发挥出来。

大家都想发挥自己的本领，想找工场、机器和店铺去做一点事。然而工场关了，店铺倒了，就是不关或不倒的，也“减裁”了许多人，工场主宁可把机器空放着生锈，不让谁去拨动它一下。

这就是失业的意义：人们的能力，和他们发挥能力的工具断绝关系了，于是力量也无从发挥了。

---

* 本文刊载于《通俗文化》的“生活的哲学”栏上。作者在本文“后记”说：“‘生活的哲学’，以后将继续写下去，它的内容，是和《读书生活》上的‘哲学讲话’连成一气的，希望读者能够参看。”

我们曾经讲到人类的生产。生产是要用劳动力的，但单单有劳力，也无从生产起，人类还要工具，或者还要走到工场里，或者还要有田地、有原料，总之，要有一切生产的条件，才能把生产实行起来。劳动力要和生产条件结合，才能发挥出生产力。现在人们失业了，许多人的劳动力都不能结合到生产条件上去，因此生产受阻碍了，生产力白白地破坏了。

譬如上海现在有 10 万工人失了业，这 10 万人如果都有工作做，试想社会上的生产力要增加多少？假如他们每人每天能做一件衣服，假如他们替水灾灾民这样做两个月，江苏安徽灾民还用得着愁冬天冷吗？假如他们都可以到农村里去种田，上海人还用得着吃外国米吗？

但这一切都不可能了。工人没有工作做，到农村里也不能种田，人都失业，社会的生产力都没有用了。

于是人们都咒骂社会太坏，日子难过，渐渐地，又有人骚动起来。人是要生产的，既没有工作做，没有和平的方法吃饭，就只好闹乱子，社会由人结合而成，人们闹起乱子来，就不免要动摇到社会的基础，社会的基础于是乎就不稳。

好好的一个社会里，为什么生产力再受阻碍？为什么人会找不到工作的？

要追根究底，就得讲一讲我们已经提过的生产关系。人们要实行生产，互相间就不能不发生一定的关系。譬如机械和工场在大老板的手里，工人要生产，不能不卖劳力，到大老板的工场里去做工，大老板要生产，也得要招工人，这是一种生产关系，也叫做资本主义的生产关系。

生产力被破坏，就是这生产关系在作怪。大老板开工场，为的是要赚钱，钱赚不到手，他是不情愿的。工人每天替他做工，生

产出来的物品，他要拿出去卖，卖得好，他就继续让你做下去，卖不好，他就要关厂。

他一关厂，你就失业，不管你的饥饿和死活，工场是他的，他的工场不是为养活你才开的，你要想进去，也没有办法。这是资本主义生产关系造成的结果，是生产关系妨害了生产力。

不把这种生产关系打破，失业的事无论如何免不了的，这种关系存在一天，生产力受它的妨害也要愈更加重。人们闹起乱子来，就是要想打破这种生产关系，想使生产力不再受妨害。想把工场从老板的手里拿到做工的人手里来，因此，社会的基础才会动摇。

乱子如果闹成功了，旧的生产关系被打破，另外建立起新的生产关系来；这样把旧的生产关系冲破了，生产力才得露出头角。我们常常说的革命，或社会变革，它的真意思就在这里。

人类在很久很久以来，就常常在闹乱子中过生活，而且以后还要闹下去。人类过去的历史，可以说就是闹乱子的历史，而且闹成功了的也有好几次。每成功一次，社会就更进步一次。因为有了新的生产关系，能够把旧生产关系中受妨害的生产力解放出来。

为什么人类闹一次乱子不够，闹了一次又要接着再来一次呢？

人类并不是生性好乱，如果大家都有事做，大家所有的生产力都可以发挥出来，大家都能安安稳稳地有饭吃，谁要无缘无故地拼着性命去闹呢？人类常常要闹，实在是因为生产力常常受妨害的缘故。

生产力是不断地会进步增大的。譬如说衣服料子的生产。野蛮人用兽皮做衣服，他们一个人几天恐怕还得不到一件兽皮。但在中国旧时，农家用手工织布机织布，每人每天可以有二三丈，就

够两三个人用了。现在的机器织布，可更了不得，起码一人一天几十丈，那生产力是进步了多少呢！

从世界上有人类以来，生产力不知进步了若干倍了。这叫做“生产力的发展”。

生产力会发展，它所以屡次受生产关系的妨害，屡次使人类闹起乱子来，也正是因为它的发展。比如人穿衣服。你的身子是不断地长大的，你8岁时候缝一件衣服，到了12岁你还能穿它吗？如果你穿了它，你能够不感觉到不自在吗？你能不希望换一件新的吗？

生产关系是生产能力的衣服。一个人不能不穿衣服，要穿一套合式的衣服，才能生活下去，一种生产力也不能不有一定的生产关系，要有一定的生产关系，才能发展。但是，人长大了，旧衣服会束缚身子，生产力增大了，旧的生产关系也就成为妨害物了。

过去的社会科学家又把这事比做鸡蛋和小鸡。小鸡就好比生产力，是在蛋壳里生长，当它没有完全长成小鸡的时候，它不能不有这一个蛋壳，蛋壳能帮助它的成长。然而，等到小鸡已经孵化成功，它就不住在蛋壳里了。这时如果不破了壳，它就不能继续生长。

人不能离开衣服，未孵化以前的小鸡不能离开蛋壳，生产力也常常要有一种生产关系，这是生产力和生产关系的统一。

但人要长大，小鸡要孵化，生产力要发展。人一天天的长大，衣服就一天天的束缚身子；小鸡一天天的孵化，蛋壳就一天天束不住。生产力一天天的发展，生产关系也就一天天的来妨害它了。这是生产力和生产关系的矛盾。

同时统一，同时又矛盾，这就合着了辩证法上的矛盾统一律。

看吧，这一个定律现在可以适用到人类社会的经济基础（即生产力和生产关系）上来了。

这定律应用到人类的经济上，我们才真正明白，人类生在世界上为什么屡次要闹乱子？人类并不是生来爱闹乱子。就好像谁也不是生来要把旧衣丢开不用一样。他们要闹乱子，是因为衣服束缚着太厉害了，是因为矛盾变得太尖锐了，是因为生产关系把生产力妨害得太岂有此理了。人要找工作做，找不到；许多人饿肚子，大老板却把店铺工场的门紧紧的关好。

你既不让我把力气用到生产上去，那么，我这口气力就只好用来闹乱子了！

农人的田地被侵占，牲畜被征发，房屋被人强迫拿去抵债，一切生产的条件都没有了。生产力无从发挥了。于是农民就要闹乱子；工人没有工作做，或者有了工作，所得到的工资非常少，不够养活家庭和自己，不够把用完了的劳动力再恢复过来，再生产出来，这就使得工人也要闹乱子。

反过来说，如果生产关系能让生产力好好的发展，人们又何必闹乱子呢。譬如在一百多年前，世界上开工场的老板还不多，新的工场一天一天的建立起来，农人在乡下破了产，跑到城市里来，大多数都找得到工作做。这时，工人就有闹乱子的，也不至于像现在这样激烈了。

又譬如在苏联，工人个个都有工作做，工人每天要挖 10 吨煤，就挖 10 吨，最近有一个工人叫做斯特哈诺夫的，他发明了一种方法，每天可以挖一百多吨，不但没有人妨害他这样挖，并且全国人都要学他。为要学他，还特别来了一个“斯特哈诺夫运动”。像这样的社会里，生产关系不但一点也不妨害生产力，反而能加以促进，所以那里的工人们不闹乱子。

但除了苏联以外，现在的世界都糟了，老板们觉得工场店铺太多，竞争得厉害，生意不好做。不但不让你一天挖100吨煤。就是挖7吨，也找不到买主，而且挖得太多，价钱就低落，也不是好生意，所以索性把工场停起来，不让生产力再发展。

成千万人的失业，成千万农村里的人民无法生活，成千万人要闹乱子，这就表明生产力的发展已经受到妨害了。

这一次的讲话，也就此结束了，在这结束的当儿，我们就看见了人类闹乱子的真理：生产力发展起来，旧的生产关系不能容许它再发展，于是就要求冲破这生产关系，这就是人类社会的革命，社会不要革命，是因为生产力还能够好好的发展。

人类的社会，在过去已经过了很多次的乱子。我们眼前，也有一个大乱子要来到了。讲到我们的人生问题，就应该注意我们眼前的乱子。

（原载《通俗文化》第2卷第11期，1935年12月15日）

全国学生都活动起来了

——种种机械唯物论的批评

(1935.12)

全国的学生都活动起来了。为要给中国民族找活路，全国的学生们都在奔走，在呼喊。

从北平一开始，在几天以内，天津、武汉、广东、南京、上海、湖南、山东，几乎中国全部，就都听见了学生运动的呼声，各处都在响应。中国民族不愿坐着等死，中国广大的民众要用武力对敌人抗争，全国学生运动把这种愿望强烈地表现出来了。

几年以来，许多的事实已经使人完全明白：中国民族要活，只有武装抗争的一条路可走，其他一切的路子，都是害人的。一切什么和平的交涉，结果不过是把一省一省的地方失去，让敌人愈更得势，使中国的老百姓愈更痛苦。

大多数的民众，都明白什么是自己要走的路了。他们都在准备出发，学生的队伍，就是他们中间最先出发的第一队，是民族联合战线的急先锋。

但少数人却不愿意发生民族抗战，这少数人还想在敌人的马前跪拜求饶，希望他们的马蹄不要踏着自己。有的甚至于公开的帮忙敌人，向敌人借得了马，来残踏中国的人民和领土，他们看见学生运动起来了，不免又痛恨又惊慌。

他们咒骂学生，说学生的举动是危害公安，扰乱秩序。一个

社会，最要紧的秩序，秩序搅乱了，还了得吗？

他们也想“劝导”学生，说学生有学生本分内所要做的事。学生应该埋头读书，努力求知识，将来再报效国家，现在就动起来，是叫做“不守本分”，是无益的举动。

他们觉得自己的咒骂和劝导是不够的，还串通了学校里的大学教授，让教授们用师长的资格来教训学生。教授出来说话，学生就会得比较相信点了罢。

果然，教授们就遵命挺身而出了。他们翻了许多书本，引了许多典故，先向学生表示学问的渊博，好像是说，看呀："我说的话都是有很深的道理的"，然后一五一十来说明学生为什么只应该埋头读书。

胡适博士的言论，就是一个好榜样。我们在几种报纸杂志上，已经领教得够了。现在暂且先不提他，我们要找另外的例子。

有一个社会学教授，自称是讲“唯物论的真理”，来反对学生活动。他举了两个外国哲学家的名字，一个是法国的孔德，一个是英国的斯宾塞。他说，这两位哲学家告诉我们：社会就像一个动物的身体一样，身体的各部分组织得很完密，有头有脚，有五官，有内脏，各做各的事，互相调和互相帮助，身体才能健康。

社会也是一样，社会里有各种各样的人，有工人、农人、商人、政治军事上的人，也有学生，这些人也要各做各的事，互相调和，互相帮助，有一定的秩序，然后社会的组织才健全。

他说：脚是用来走路的，如果脚不肯走路，这人的身体还能动吗？消化食物的胃不肯消化，人的生命还能维持下去吗？人的身体的各部分，都得要守它自己的本身，守它应守的秩序。同样，学生不肯埋头读书，就好像胃不消化一样，这是破坏社会的秩序，危害大家的安全，这种行为是有害的。——这是第一种意见。

又有一位大学教授，他的意见和胡适博士是一致的。他表示对于学生运动很同情，想先取得大家的好感，然后再劝告说，学生运动不能做得过火，你们是赤手空拳，只能喊叫几声。

他说，喊叫几声，也有喊叫几声的好处，可以使当局知道民意，但如果做得过火，就只有伤害自己的元气。

他把一百几十年以前法国唯物论者的学说带出来，来证明他的话是怎样的对。法国唯物论者说，人的一切，都是社会环境造成的，你们学生的行为当然也是社会环境造成的，社会环境不好，才逼得你们这样发怒，我同情你们。

但是，法国唯物论者又说，环境不好，是因为有些人迷惑了，把他们的聪明失去了。用法国人的话来说，就是他们失去了“理性”，因此才把社会弄糟。要把社会改好，惟一的方法只有让他们恢复聪明或理性。

因此，你们出来叫喊，是对的，这可以使汉奸或迷惑了的当局们警醒，使他们再聪明起来。但是，你们的行为切不要超过了叫喊。——这是第二种唯物论的见解。

再有一个教授，他用俄国布哈林一派的唯物论来劝告学生。他说，社会就像一种机械或一座房子一样，它的各部分都要造得很平均，如果有一方面弄得太笨太重，全体都要不稳。左边太重就向左倾，右边太重就向右倒。不把左右前后弄得很平均，就经不起外面的风吹雨打。

社会的各部分也要弄得很平均才行。负责政治外交的人，要让他们好好的做政治外交的事，负责军事的人，也是同样，你们学生是要负责读书，如果丢了书本去干涉政治，读书的这一部分就弄得太轻了，不但不能救治中国的危机，并且损失了抵抗的得力。——这是第三种见解。

更有一个教授，用最硬的口气来教训学生；说："你们不是相信唯物论吗？唯物论是把物质看得很重要，把周围的一切看得很重要，而不能把自己心里的理想看得很高的。用学问上的话来说，就是要看重客观，不要太看重主观。

"那么，请看看周围一切的客观情形罢。敌人有最厉害的飞机大炮，有最厉害的坦克车毒瓦斯，我们能有吗？敌人的军队已经有很多驻在我们的领土内，严重地监视着我们，我们能不退让吗？我们既然相信唯物论，就得要注重周围这一切，忍耐一下啊？"——这是第四种见解。

以上的四种见解，都是有唯物论的漂亮招牌的，但它们的主张，都是要学生们忍耐退让的。如果我们要拥护学生运动，要发展学生运动，认为学生运动很对，那么，这些唯物论一定是错了，但错在哪里呢？

第一种意见把社会比做动物的身体，看起来好像也算是唯物论，其实这比喻完全不伦不类。动物身体有动物身体的组织，社会有社会的组织。把社会勉强比做动物的身体，叫做生物学主义。

社会的组织是经济的组织，以前我们已屡次讲过了。社会就等于一个"经济构成态"。这个经济构成态是不断地向前进步，向前发展。在这中间，有大部分的人是这向前发展的推动者，一部分人却要阻害这进步，要摧残社会的健全发展。

动物的身体，各部分必须调和才行，这是不错的。但社会的组织却不是这样，推动发展的人，如果对阻害发展的人退让，妥协，或者希望调和，对于社会就有大害。

我们不把那些隐然的或公开的汉奸打倒，汉奸们就会来把我们完全杀死！我们如果真的规规矩矩地去埋头读书，不久我们的教科书也都完全改变了颜色，使我们亡了国还在梦里。

学生运动决不是不安本分、决不是破坏秩序！恰恰相反，最能够为民族的生存尽力量的学生，才是最守本分、最守秩序的！

第二种意见虽然标榜唯物论，其实大部分是观念论。最显明的一点是，它以为社会环境弄糟，只是由于一些人的失去了聪明。好像社会的一切完全是由人的聪明和人的观念来决定的，这不是观念论是什么？

中国社会环境这样坏，是因为有许多公开的和隐然的汉奸，但这些汉奸的出现，并不是因为他们失去了聪明，并不是由于迷惑，完全是因为他们的经济利害使他们这样做的。他们觉得投降了敌人，于自己有很大的利益，所以不惜违背民意，不要脸地做下去。

这些汉奸，要想靠叫喊几声就把他们叫醒，是不行的，因为他们原也醒着，他们明明知道是在做不要脸的事，却偏偏要厚着脸做下去。

像胡适之流，叫学生的行动不要超过叫喊以上，也是一个阻害民族解放的阴谋。叫喊并不是空空的向汉奸喊几声就完事，最重要的，还是要把一切热心民族解放运动的人叫拢来，一起走上武力抗争的道路上去。

第三种意见把社会比做建筑物，也是不对。建筑物是死死的立着的东西，因此，各部分要保持平衡；但社会是要前进的，要前进，就不能不把前进的力量加强，把阻害前进的分子打倒。

这一种错误的见解，叫做“均衡论”，它主张社会各部分要保持平衡，因此也就要叫前进的人们和危害社会的人们妥协。

第四种意见把周围的一切看得太大，忘记了自己也有力量，这叫做“客观主义”。一切事情，客观的困难自然不能轻视。世界上没有一样事情可以顺利地做下去。但社会是前进的，学生运动是向着前进的方向走去，向着大多数民众所要走的方向走去，自己

的力量更是不可侮，客观主义把这点完全抹煞了。

敌人压迫愈加紧，民众就愈更坚强的团结组织起来，这才是一道金城铁壁。阿比西尼亚就因为有这一道金城铁壁，把意大利也弄得没有奈何了。意大利虽然屡次用毒瓦斯、飞机和坦克车进攻，始终没有效果。

中国的学生运动，应该发展到阿比西尼亚的道路上，团结广大民众的力量，只有做到这一步，才能够使中国民族解放。

以前四种教授学者的意见，都是想阻止着我们，使我们不能走上阿比西尼亚的道路去，却包含着杀害我们的阴谋。

它们都打着一块好像的招牌：唯物论，其实都是教人妥协的骗人的唯物论，现在大家都把它们称做机械的唯物论，并不是辩证的唯物论。

为了中国民族要找活路，我们切不要上它的当，我们要谨记着它有这种种形相，即生物学主义、法国式的旧唯物论、均衡论、客观主义。

（原载《通俗文化》第2卷第12期“生活的哲学”栏，1935年12月30日）

生活难·汉奸·民族道德及其他

——二元论和观念论的思想

(1936.1)

现在生活困难，把人人都弄得非常愁苦，人人的心中都有一腔说不出来的闷气。

这股闷气，已经不是少数人的了。饿肚皮受冷的人，已经有几千万几万万。不但是几千万几万万的人受冷挨饿，现在的中国，是整个民族都被人家拿到刀口下面，准备宰割了。

冤屈没处诉，有时会把人逼得发疯，不顾一切地乱干起来。何况到了生死关头，不想方法生，就只好等死。人既不愿意死，又不能和和平平的生活下去，不是就只好闹乱子吗?

现在到处都看见闹乱子，弄得社会非常不安。乱子有大有小，有闹错了的，也有闹得很正当的。几十个小瘪三会集合起来去抢烧饼店，成百成千的农民会集合起去“吃大户”。成万的各地学生的请愿游行示威运动，被人骂做“破坏社会秩序”，“阻碍交通”，“危害公安”，这也当然是乱子之一了。

这都是为要活啊。如果不是肚子饿到没有办法，何必去“抢”去“吃”呢?如果已经有别人肯去抵抗民族敌人，学生们何必一定要丢了书本，来要求“武装民众”呢?

小瘪三的乱子自然是闹错了，因为开烧饼店的，也是和他们不相上下的可怜的小生意人，他们不明白为什么自己会成为瘪三?

不知道是谁使自己肚子受饿，把一股闷气出在毫无罪过的烧饼店上。这是不对的，闹乱子，得要对准自己的敌人。

学生运动是对准了民族敌人来干的，所以就闹得不错。谁来侵略我们的领土，我们就要向谁进攻，谁帮忙着敌人来压迫我们，我们就要打倒谁。肚皮饿了，要问一问使我们肚皮饿的真正来由，要看清楚真正使我们挨饿的恶势力，才可以下手。

中国的恶势力是什么？代表恶势力的人，在社会上有特别的地位，在经济上占着上风，他们过的是丰衣足食的生活，平常把劳苦人民的血汗一点一滴的克扣下来，用来养肥自己。多数的人愈更枯瘦，他们就愈更肥胖。

但他们的地位，是受着两面夹攻的。劳苦的人民一天天瘦下去，肚子里的闷气却一天比一天膨胀。结果是要向他们算账。另一方面，民族敌人也要在中国民众身上打主意，不许他们独立称王称霸。

他们只有两条路可以选择或者牺牲了自己的特别地位，和劳苦民众站在一起，来反对民族敌人，或者给民族敌人做奴隶，来镇压自己的人民，也就是做汉奸。

“反抗吗”？民族敌人对他们说：“那不但你们丰足的生活马上过不成，而且要你们的命，如果服从我，那么，我可以供给枪械，让你去压着那些劳苦人民，使他们不敢向你算账，还可以把他们身上榨来的血汗分一小部分给你，让你照常过安乐的生活。”

代表恶势力的人想一想，打一打算盘。不错，地位是不能丢的，安逸的生活是不肯牺牲的。于是就投到敌人的怀里去了。中国因此就有了很多大大小小的汉奸。

汉奸的产生，是有这样的经济背景，这样的社会基础的。他们因为要从民族敌人的老虎嘴边上得到那点余润，为要保持他们

特别的地位，只有不顾一切，帮忙着敌人来压迫中国广大的民众。中国的民族要生存，要免掉被人宰割，也只有用广大的民众力量来答复这些汉奸来抵抗民族敌人的进攻了。

这是唯物论所达到的结论。汉奸是从社会的物质（经济）基础上发生的，所以我们也要用民众的物质力量来反对它。学生运动就是一个开端。

但有一些人的意见却和我们不一样。

有一种人，在社会上也是有特别地位的，但他们还没有受到民族敌人的压迫。他们也就觉得做汉奸不对，帮助敌人，是没有民族的道德和节操了，但同时，他们又害怕民众闹起来。因为一闹起来，多少总有点账要和他们算的。

他们的态度是动摇的，一方面恨做汉奸，一方面又不愿意用广大民众的物质力量去打倒汉奸和敌人，他们希望有一个和平的消灭汉奸的方法，不要民众自己起来做。

他们也承认，汉奸之所以要做汉奸，是因为想保持自己特别的经济地位和利益，在这一点，他们是有点明白唯物的真理的。但立刻他们又说，汉奸之所以要做汉奸，最重要的原因还是因为他们没有民族道德和节操，有了道德和节操，就不会做汉奸了。

于是他们就提倡来一个节操运动，以为这样一来，使汉奸们明白一点道理，就不至于受敌人收买了，同时也用不着民众费力，就可以消灭汉奸。

在这一点，他们又把“道理”、“道德”、“节操”之类看得太高了，以为这些东西就可以主宰人类的行为，这又成了观念论的思想了。一方面看见汉奸们为了经济利益去当汉奸，一方面又以为当汉奸的原因全是由于没有道德，一方面有点唯物论的思想，一方面又全然是观念论，这种动摇不定的见解，哲学上叫做二元论。

主张二元论的人，他们的立场也就是动摇不定的，虽然恨汉奸，却又怕民众，虽然想前进，却又不敢推动民众的力量。这种情形，不论中国外国都是一样，外国的二元论的大哲学家，是德国的康德，他生在欧洲大革命的时代，他同情革命，却又恨民众，骂他们是“暴民”，没有道德，他要人们把“道德”、“理性”之类抬高。

动摇不定的人是站不住脚跟的，二元论也是立不稳，结果都偏到观念论方面去。看吧，中国主张节操运动的人，把道德之类的空观念抬高了的结果，完全就忘记了民众的力量。甚至于抹煞了民众的力量，不肯让民众用实在的力量起来打倒汉奸。

道德节操之类的空观念，是不是能主宰人的行为呢？不能的。恰恰相反，人的经济地位，才会主宰他的道德观念，汉奸不顾道德节操，全是因为要保持他的地位，除非他不要这个地位，不然的话，什么道德他都可以丢在垃圾堆里！

汉奸要欺骗民众，有时也会讲要爱国，他们原是明明知道自己在做坏事的，他们何尝不晓得自己的行为违背了民族道德，但不丢了这道德，地位就保不住，所以就宁可不要道德了。

对于这样的汉奸，什么节操运动，当然没有用处了。

还有一种人的意见，和我们更离得远。他们率性连汉奸的经济地位也丢开不谈，唯物论的见解一点也没有。他们说，中国有这样多汉奸，民族危机这样利害，完全是因为民族没有自觉，如果一旦觉醒了，就不会有这些现象了。

因此，他们要提倡民族自觉运动。

要注意，民族自觉运动，和现在大众所要求的武装民族解放运动是不同的，“民族自觉运动”，至多只是一种“唤醒民众”的工作，只打算空喊空叫几声，民族解放运动是要直接去组织民众，

直接让民众起来抗争的。

中国的广大民众本来已经都觉醒了，但提倡民族自觉运动的先生们却要抹杀事实，说民族还没有觉醒。中国民族危机已非常严重，不直接用武力抗敌是不行了，但提倡民族自觉的先生们却要阻止着我们不要做这一步。他们说：不要动！现在我们需要的是民族道德和节操的自觉，只要在观念上玩点花样就行了。所谓民族自觉，不过是取消武装抗争的漂亮招牌而已。

观念论是想直接取消民众的物质力量，想替汉奸作掩护的思想，我们要反对动摇的二元论，同时也要反对这种用漂亮招牌作掩饰的观念论。

（原载《通俗文化》第3卷第1期，1936年1月15日）

大众哲学

（原名《哲学讲话》）*

（1936.1）

第一章　绪　论

一、哲学并不神秘

——哲学与日常生活的关系

哲学的踪迹可以在日常生活里找到

哲学对于社会生活的关系，始终都是很密切的。在日常生活里，随时都有哲学的踪迹出现，但因为是日常生活，我们习惯了，所以就不觉察，不反省。假如我们有一个朋友，因为到别处去谋生，或其他原因，与我们离别了五六年，忽然有一天又相见了。那时我们会觉得他和以前有种种的不同。或者是更苍老了，或者是在知识上有什么进步了。见面之后，大家自然攀谈攀谈，各人把自己所经过的事件

---

* 《大众哲学》原名《哲学讲话》，最早在上海出版的《读书生活》杂志第1、2卷（1934年11月至1935年10月）连载，1936年1月出版单行本，同年6月出第4版时，改名为《大众哲学》。为了使读者了解《大众哲学》的原貌，现在选用的是第4版。解放前读书生活出版社出过的32版中，作过较大修改的是第4版和第10版，现将这两版的“序言”排在后面。

叙述一番，这时就更有很多的事情使我们发生感触，我们看见在这五六年的期间，大家周围的人，有的长大了，有的死了，倘若我们的周围是商店，是工厂，我们又看见它们有的已经倒闭，有的繁荣起来，有的不死不活的支持着门面。……此外，还有很多的事情可以谈到。但是，事情即使很多，它表现在我们眼中的情形却有一个共同的地方，就是，一切事情都和以前不同了，都变了。我们感觉到时间的流去是不可抗的。在时间的过程中，一切事物新生起来，发展起来，一切事物也被摧毁，被消灭。我们看见任何事物都没有永久常住的可能，过去了的，便不能再挽回，于是我们都深深地感动、叹息，在我们的头脑里，很强烈地浮现着一个“一切皆变”的观念。这时，在无意中我们已有了一种哲学的思想，然而，谁能觉察到这就是哲学思想呢？我们只以朋友的久别重逢是一件很平常的事情，只觉得在这件事情之下所发生的感想也是极平常的感想，与我们素常想像中的高深玄妙的哲学是离得很远很远的，我们不但不了解这里面就有哲学，如果听见有人说这就是一种哲学思想，也许还会惊异：为什么很普通的一件事里也会有哲学呢？但是，只要再稍稍多想一想，就知道这其实也用不着惊异。哲学并不是从天上掉下来的东西，而是从人类社会中产生出来的，没有人类社会，也决没有哲学。如果哲学会从天上掉下来，那么猪狗和蚁群里也应该有哲学了，实际上猪狗和蚁群里决没有哲学，哲学非到人类生活中去找不可，所以，我们日常生活中即使最普通的事件，也与哲学有着很大的关系，是不足为奇的。

哲学既然在日常生活里随时可以找到踪迹，那就可以知道它决不是神秘莫测的东西了。哲学上告诉我们“万物皆流转”，“一切事物离不了运动”等等的道理，而这些道理，与我们友人久别重逢时所得到的人世变迁的感想是具有着同样的来源，同样的性

质的。但是，哲学思想与日常生活的感想既有着这样大的共通点，两者难道没有分别了么？如果没有分别，那么，日常生活的感想已经等于哲学，何必还要多事研究哲学，何必还需要哲学家？

日常的感想是混杂的

这一个问题也很重要，哲学与日常生活的感想虽然有共通点，但同时也有差异。我们的感想，是现实生活中种种交互错杂的事件反映在我们意识之中所形成的观念。我们所见的人，长大的长大了，我们周围的商店工场，发达的发达了，倒闭的倒闭了。这一切事件虽然是千差万别，然而综合起来，同样都具有着一个发达和没落的过程，于是在我们的心中形成了变动的观念，这就是感想。哲学也和我们的感想一样，从千差万别的事物过程中，看出那共通的综合的形态，因此日常生活里到处有哲学的踪迹。然这"哲学的踪迹"，这感想，是与随时随地的日常生活中的个别事件结合着，它的表现是零碎的，是比较混杂的。单单这些，还不能构成哲学，只能算哲学的萌芽，或哲学的发端。哲学不能满足于个别事物中的零碎的混杂的认识，它要求知道更普遍的，更有系统的，更一般的道理。因为这样，日常生活中的个别事件在哲学里就似乎成了不重要的角色。我们日常的感想，都是被临时事件所引起的，临时的个别事件对于我们的感想是很重要的，不是遇到了久别重逢的事件，也许我们始终不会有"一切皆变"的感想。但在哲学里，临时发生的事故就不会那么重要，哲学的系统不是因偶然的机会突然发现于我们的头脑中，而是绵密的研究和不断的实践所得的结果。虽然这绵密的研究和不断的实践也不能脱离日常生活的基础，但这已经不像感想似的只具有着暂时的、混杂的、零碎的性质，而排除了混杂的性质，向着事物的真理有系统地深入进去的认识。这是哲学和日常的感想不同的地方。

哲学比感想更有系统

这样，我们已知道哲学和日常的感想是一方面有差异，而同时又是有共通点的。说得学术化一点，就是，一方面是对立的，而同时又是统一的。因为两者的统一，所以我们知道哲学与日常生活有着密切的联系，因为两者的差别，所以我们知道哲学不仅仅是零碎混杂的感想，而是更有系统、更深刻的知识，同时我们才了解，若要能够深刻地一贯地认识我们的生活，就必须有哲学的根本知识，使思想不至于混乱，不至于因偶然的事件之发生而紊乱了思想的系统。

为什么人们会觉得哲学神秘呢

有很多人以为哲学太神秘，也有人说哲学是太空洞的学问，这原因，就由于他们不了解前面所说的对立的统一。他们只看见哲学和日常生活感想的对立和差异，却看不见两者的统一和共通的地方。他们以为只有日常生活中的感想才是最平凡而不神秘，最切实而不空洞。他们不知道哲学正是在日常生活的基础上发生起来，而人们日常生活的感想也正有着丰富的哲学的萌芽，要说切实，则哲学也许会更切实，要说神秘，则日常的感想中也有很多神秘的要素。例如今年天气不好，各处农村里不是水灾就是旱灾，当遭受到这些严重的灾难，有许多农人会认为这是命运不好，这是天意。农人自己这样想，一点也不觉得他们心中的“命运”和“天意”等有什么奇怪，然而只要稍稍认真地一加思索，便知道他们认为平淡无奇的这日常感想，才是最神秘、最空洞的。现实世界里的天灾人祸，本应该就在现实世界里追求它的原因，现在的农人却不向现实世界里去找原因，却把一切都归诸于想像的冥冥中的主宰，这不是神秘和空洞还是什么？这一种神秘而空洞的日常生活的观念，要说起来，真是多得很！但我们平日不但不觉其空洞神秘，反而以为这是最平

日常感想也有神秘的

凡，最切实，我们是在不知不觉中被自己的日常感想所欺骗了！

为什么我们不觉得日常的感想神秘？

把神秘的东西看做不神秘，当然是有原因的。这原因，就是因为日常观念对于我们很熟习，由于熟习，便不再惊异。“少见多怪”，是人之常情，见得多，就不怪了。“运气好”、“命运不好”等类的话，我们天天说着，听着，便不再有什么希奇，但研究哲学，在普通一个人的一生中是很少有，甚至于全然没有机会的，我们看见庞大的哲学系统，便感到内容的神秘，也不外是“少见多怪”的心理之一种罢了。

一部分的哲学——观念论确是神秘的

但虽如此，我们也不能说，一切日常的见解都是神秘而空洞，一切哲学都是切实而真确的。日常生活中也有很切实很真确的见解，例如前面说的久别重逢的事件，大家都经过一番生活的磨练，发生了一切都已变动的感想，这是很真确的。因为现实世界实在是已经变动，而大家的感想都很正确地反映出现实世界的真实状态来的原故。我们的观念之所以有时会错误而不正确，是由于人们的生活地位限制着的缘故。在生活中有奋斗经历的人，很容易了解世界是变动，他们会叹息着：“一切都变了”。但在生活安稳而平淡的人，他的叹息又不同了，他会说：“一切老是这样，一切都没有变动，真无聊极了！”好像连他自己会变老的事也不知道似的。由于生活地位的不同，人们的日常生活感想就有这么大的差异。同样，由于哲学家的地位的不同，哲学也有很大的分歧，有的哲学教人们认识现实世界的真理，有的哲学却把人们引导到神秘的宗教的迷雾，哲学上有什么唯物论和观念论的分别，就在这种情形里表现出来的。服尔泰①是法国18世纪的大哲学家，有一次在宴会里，当他们的

① 服尔泰，即伏尔泰——编者。

朋友谈起了无神论的问题时，他马上把仆人叫到外面去，然后私下对朋友说："在仆人前面切不可主张无神论，否则他就要反叛了！"这是一个很有名的故事。大哲学家尚不能为了真理，而使自己的地位关系稍微受到影响，恐怕自己的仆人打开眼睛。这是一种有意的举动，在观念论哲学家中间虽然不是普遍的现象，但一切观念论哲学家都为了地位及传统思想的限制，而在无意中走向神秘的道路上去，则是无可疑义的事。我们平常以为哲学非常神秘，一方面固然由于我们亲近哲学的机会太少，同时，观念论哲学者的混乱，也不能不负一大部分责任。一般人明明看见世界上有的是物质，而有的哲学者的结论偏说世界是精神构成的，这怎能不使我们惊怪，怎能不使我们大叫哲学太神秘吗？

哲学神秘的主要原因

这样，哲学之所以神秘，主要的还是因为它被观念论者加上了一重神秘的迷雾。如果我们只知道老看着这迷雾发呆，那么，这神秘永远还是神秘，我们永远不要想了解哲学是什么。倘若我们能够进一步冲破这神秘，则这神秘就决不会长久存在。而这打破神秘的事，正是我们现代追求真理的人们的最大任务之一种。

打破神秘的方法

打破神秘的方法，第一要从日常生活中做起。前面已说过，日常生活中的感想是哲学思想的萌芽，同时，也包藏着很多神秘的观念，一切事物的变化，都由于事物自身内部的原因所引起，要知道这原因，也必须向事物本身去找。商店倒闭有它自己要倒闭的原因，日常的思想有时会使我们不知道去分析这原因，却说这是"命运"、"天意"，于是就陷入神秘的迷阵中去了。

一面在日常生活的实践中努力清除神秘的要素，同时对于最进步最正确的哲学系统也得加以研究。单靠个人日常生活中的努

力，是太迟缓，太困难，也许还有误入歧途的危险。最进步的哲学系统是全人类历史的最优良的成果，它可以帮助我们更敏速，更正确地解决所要解决的问题。当然，在这里我们仍不能忘记，哲学本身也是从日常生活的基础里发生的，所以我们不能把所研究的看做凝固了的死的规范，还应该随时随地应用到生活的实践中，与生活中的一切互相印证。也许我们可以由我们的生活中找到新发现，能促进已知道的哲学系统，而使之发展、进步。要这样，我们才可以在哲学中，愈更深刻地认识到最切实的，最不神秘的事物本身的真理。

二、哲学的真面目

——哲学是什么？

哲学的本身究竟是什么东西呢?现在就得要将它看个明白。我们已知道哲学并不神秘难测，它在日常生活里随时随地都有踪迹，所以，方便得很，仍然只要从周围随便拾一个例子来，解释解释，就可以看清楚它的真面目了。

临到同一事件之前，各人的感想却不会相同

现在是经济恐慌的时代，我们所最苦恼的是失业和生活难的问题。失业和生活难是大家都看得见，大家都容易明白的事，所以最好就把它拿来当做说明的例子。人遇到失业或生活难的时候，当然都要觉得失望的，这是人之常情，也是必然要有的感情，用不着我们多说。但除了失望之外，同时还有许多的感想，这感想，可就是人各不同了，有的人失望到了极点，会感到人生没有意味，以为世界无可留恋，于是就自杀;这是第一。有的人相信命运观念，遇到困难的时候，只埋怨自己的命苦，既然是命定了，当然只好忍受着，忍受着牛马的生活，

不敢希望抬头;这是第二。又有的人认为生活难并不是生前命运注定,而是事实上有许多原因造成,如果能看清楚这原因,努力从事实上去求解决,终有一天可以将我们的生活提高,于是他临到困难的当前,就不屈服忍受,更不会自杀,他只是认真地去研究事实,研究所以造成困难的种种原因,并且根据所研究所知道的去决定奋斗的方法;这是第三种。这三种感想,只是最常见的,并不能概括一切。还有极少数地位优越,生活舒服的人,纵然遇到失业,也并不着急的,那他们的感想当然又不同了。例如一部分的少爷小开之流,有时他们也希望找个把职业做做,表示他并不是过的白相生活。然而职业在他们只是虚荣而已,有了,不过更好玩些,没有,打麻将进舞场的钱也不怕没有着落,随事都可以用游戏的态度一笑置之,"生活不过是梦罢了,游戏罢了"。这种感想,和我们的真正感到生活难的人所想的,是有天和地的差别的!

各种感想代表各种哲学

扯了一大篇,似乎与哲学漠不相关,其实我们无意之间已说到本题来了。前面说了四种人,对于失业问题也有四种感想。而每一种感想里,就都潜伏着一种哲学的根底。第一种人感到人生无聊,世界值不得留恋,这根底里就有着"厌世主义"的哲学思想;第二种人以为困难是命中注定的,主张忍受,这里就有宿命论的哲学思想;第三种人认为人们只要看清楚客观事实,就可以努力克服前面的困难,这里就有了现实主义的思想,也可以说是唯物论的哲学思想;第四种人把人生看做游戏,把职业看做享受虚荣的手段,这是享受主义,或享乐主义,也是与一种哲学思想有关系的。

这种种的感想,我们都加上了什么什么主义的名目,说它是哲学思想,那些专门在书斋和大学教室里过惯了生活的人,是难免要笑我们"浅薄"的。浅薄也罢,但我们所说的总是很真实的

道理。你们许多砖一样厚的哲学书其实也不比我们所说的高明，它不过是把这些浅薄的道理说得更有系统一点罢了。

哲学是人们对于世界的根本认识和根本态度

不管书本上的哲学也好，浅薄的感想也好，我们已知道哲学是有种种形相的，或是享乐主义，或是厌世主义，或是现实主义……，种类多得很。一个人对于每一件事情，都能有一些感想，而由他的感想里，就可以表现出这人的思想根底里是有着一种什么主义，像前所说的失业问题，本来只是一件事。然而因为各人的思想根底不同，所以对于这同一件事情各人的感想也就不同，也可以说，各人的思想根底不同，所以对于同一事情所能认识了解的情形也就不同，因此，我们可以说，哲学思想是人们的根本思想，也可以说是人们对于世界一切的根本认识和根本态度。——这就是哲学的真面目。

哲学上的认识和态度，是最普遍，最一般的

我们对于世界上的一切事物，凡是我们所经验到的，都有相当的认识，但不一定是根本的认识；也有一定的态度，但不一定是根本态度。例如学生意：看行情，打算盘，是生意经中的一部分，学会了看行情，打算盘，就可以说对于生意是有一些认识，但这种认识，仅仅是限于在生意范围以内的认识，一离开生意，就用不着这些了，所以这种认识不能成为一切事物的认识的根底，也就不是哲学的认识。交际拉拢，招揽顾客，这是生意上不可少的方法和态度，然而也是不能超出生意范围以外的态度，所以也不能成为一个人的根本态度。像在前面说的享乐主义的世界观就不同。一个生意人如果根本以为世界就是梦，那么他不但对于生意可以如此看，对于生意以外的一切也可以如此看了。如果他以游戏的态度对生意，对于做生意的目的，仅仅看成是要赚几个钱享乐，那么他对于世界上其他一切，也可以用这种态度来对付了。这样一来，我们就可以说，哲学上的认

识和态度，是最普遍的，最有一般性的。所谓根本认识和态度，就是最能够普遍地应用于一般事物的认识和态度。

哲学研究最一般的法则

在今日，是科学极发达的时候，有自然科学、社会科学、思维科学等等，世界上的一切现象都可以用科学来认识了。于是就有人主张要消灭哲学，单用科学来代替，这是一种错误。科学的研究，是各部分分门别类地实行的，所以每种科学的认识，也各有一定的范围，至于包含一切范围的普遍的认识，仍是哲学的任务。科学认识各种有限的范围内的事物法则，而哲学则研究最普遍最一般的法则。

普通人的哲学思想是自然发生的

不过，我们要认清楚一点，世界上的人只有少数人是专门哲学家，完全不懂得哲学的人，倒占大多数。所以，普通人临到失业苦恼的当前而有自杀或奋斗的念头，完全是因为他的环境、地位以及平常的思想等种种条件自然促成的，并不是先看了某种哲学书，又才由书中的理论引起了他这些念头。虽然我们说他的态度是由一种哲学的思想根底所决定的，但这并不是说他曾经有意地研究过哲学，只是说他的思想与某一种哲学一致罢了。因为他这思想是环境等等所自然地促成的，所以如果要把它称做哲学时，只能说那是自然发生的哲学思想，并不是有目的有意识的哲学研究的结果。自然发生的哲学思想，完全是各人的环境地位的产物，例如前面就说过，享乐主义的思想是只有生活优裕的少爷小姐之流才能够想望的，如果地位不好，生活不优裕，那么，失业问题逼来时，就只有自杀、忍苦，或奋斗的路子，再不能妄想其他了。

自然发生的哲学思想有什么害处？

人的思想行为的态度是这样和他的生活地位有直接的关系，但有时也会受别种地位上的人们的影响，例如生活困苦的人，如果奋斗有希望，当

然是奋斗的好；然而有时常会受到命运思想的影响，结果不肯前进，老是守着自己穷苦的命运，这种影响，也常是不知不觉中自然发生的事情。受到这种影响的人，当觉悟而不知道觉悟，结果把自己的前途也错过了，这是常有的事。

我们要有意识地去获得正确的哲学

各种人因地位不同而有各种的哲学，但各种哲学中，哪一种才是正确的呢？这是我们不能不认清楚的。所以，我们不能完全顺从着自然发生的思想去做事，自然发生的思想常常会将我们引入迷途，因为它常常不是正确的哲学，不是事实的真理，它使我们看错了事物的真相，为要防止这种危险，我们就要有目的有意识地去懂得正确的哲学，由正确的哲学里获得稳固的认识，找到正确的方法，去认识我们周围的一切。有了正确的认识，才有正确的行为，才可以解决当前的困难。

哲学的主要任务

哲学的主要任务是要能够真正解决人类生活上事实上的问题，要能真正解决这些问题，才足以证明它是事实上的真理。我们说哲学是人类对于事物的根本认识和根本态度，其意义也就在此，哲学不能单只是说得好听的东西，还要能指导我们做事。它的“重要的问题是在于要改变世界”！

什么是正确的哲学？为什么它比别的哲学更正确，更能与事实真理一致，这问题，以后就要开始讨论了。但我们要分做三步来讲。第一步要先讲世界的本身究竟是什么东西？是物质吗？是精神吗？这一步的讨论，叫做本体论；第二步讲我们是怎样能认识世界上的一切？这一步的讨论叫做认识论；第三步讲世界的一切以及我们人类的思想等等是怎样变化运动，是依着什么法则变化运动的？也就是说，世界上一切事物的最普遍最根本的变化法

则是什么？这一步的讨论叫做方法论。

第二章 本体论（世界观）

三、两大类的世界观

——哲学的两大阵营

人对于生活的见解不同，行为也就有异

现在还要讲一次生活难的问题。

同是一个生活难的问题，人们对于它所抱的见解却有种种。见解不同，结果也就有异。有的逼得自杀了，有的倒能够努力在困难中奋斗，有的像牛马一样地忍受着痛苦，只想活得一天算一天……，我们可以把第一种人叫做厌世主义者，把第二种人叫做现实主义者，把第三种人叫做宿命论者。还有一种悠哉游哉的人，口袋里装满了金钱，在失业恐慌闹得愈是天翻地覆的时候，他愈更在那里花天酒地地拚命寻快乐，我们又把他叫做享乐主义者。我们把这种种的人称做什么什么主义者，好像他们都是一些了不得的大哲学家大思想家似的，其实读者诸君也已经知道他们并不是哲学家思想家，乃是社会上极普通的人，例如我们所说的厌世主义者，正是报纸上几乎每天可以看见的那些投黄浦江的老少男女。但是因为这些人太普遍了，我们便能看轻他们么？这就要慢点来！要从这些人中找出个把读饱了死书的学者，自然是办不到，也许有的还连字也不识得半个，但他们各人也有各人的世界观呀，他们对于世界各人有各人的见解，各人有各人的看法呀，也就是各有各的根本态度和根本方法呀。若要问证据，那么他们的自杀、忍受或奋斗等等的一切行为就是最

好的证据，因为这一切行为都明白地表现了他们的世界观，他们的“见解”和“看法”，他们的根本态度和方法呀。

各种见解，成为各种的世界观

照我们所说的厌世主义者的“见解”来看，世界是讨厌的，是没希望的，是充满了苦恼的，这也就是厌世主义的世界观。这种见解使他们觉得生活在世界上只有痛苦，还不如死去的好，于是就实行自杀。照现实主义的见解来看，这世界的一切常常对于我们所要做的事情加以阻碍，使我们觉得困难，使我们发生苦恼，但如果我们能够斗争，起来打破了前面的阻碍，仍可以达到我们的要求，得到胜利的欢喜，所以世界不仅是只充满了苦恼的东西，而是我们斗争的对象。又照那宿命论者的见解来说，世界上的一切，冥冥中都有一个神灵支配着，一切事物都是这神灵安排决定好了的，所以我们不能妄想，不能反抗，就是苦到比牛马不如也好，仍只能忍受！再讲一讲那位享乐主义者的见解吧，他会说，人生只是梦，世界只是幻影，可以享乐的时候就享乐，犯不着为了这些幻影而发生苦恼……

上面这四种什么什么主义者，其实也是普通常见的几种人。他们的见解各不相同，世界在他们的眼睛中也各有不同的形象，他们的行为也就依着世界观的差异而成为各色各样。他们不但有什么什么的主义，而且亲身实行了。听说从前希腊哲学家苏格拉底为了自己的主张而勇敢地牺牲了自己的性命，我们就以为这是古往今来少见的大事体。其实，若要到普通的世俗人中找一找，那么与苏格拉底类似的事情正不知道有若干千万，不过那些普通人并不是专门的哲学家，他们只是生活中的一分子，人们只看见他们在生活中牺牲了，而不知道（也许连他们自己也不知道）他们在生活中常常有

人们常为自己的世界观而牺牲自己

着某种的世界观，在生活中获得了一定的世界观，同时又依着这一定的世界观而发生种种的行为，以至于因此牺牲了自己呢。

普通人的世界观是地位环境所造成

现在我们得要睁开怀疑的眼睛来看看前面说过的一切了。我们举出了四种什么什么主义，四种主义中就有四种的世界观或四种对于世界的见解，因此，世界就有了四个样子，这个人说它是一团苦恼，那个人说它是可以被人克服的外界障碍物，又一个人说它是神灵手中的玩意儿，再一个人又说是一场梦幻，也许还有人把它看做其他的东西，不过我们现在举不出来，那么世界就变成四种以上的样子了。难道这世界的本身是有四种以上的么？这一定没有人相信，因为我们大家所生活的这世界，明明只有这一个，万不会再有其他。同一个世界，在种种人的眼睛里，会看成种种不同的样子，这并不能怪世界的本身，应该怪各种人眼睛上戴着的那种着色眼镜，把世界染上了不同的色彩。但要记清楚，我们说人有着色眼镜，仅是一个比喻，并不真的指有一个人到什么地方去买了那么一种眼镜来戴上，才把世界看成那种样子的。普通一个人对于世界的见解，前面也说过，是在生活中获得的，所以，他这着色眼镜根本上还是由他的生活地位和环境造成。比方这儿有一个小乞丐，在小乞丐的母亲看来，他还不是一个很可爱的人儿么？然而遇到高贵的太太小姐们，就会使他们感到龌龊、卑贱，不要说把他当做人看待，连狗都恐怕不如，因为如果是她们家里的那只看门狗，她们有时还肯去摸摸它的毛呢！再举一个譬喻，我们不是还记得有一句“井底之蛙”的古话么？普通我们所看见的天空，是茫无际限非常广大的，但那在井底生活着的青蛙，只看见井口圆圆的一小块天空，就以为天空只是那么一点儿，这也是生活地位限制着，使它不能放大了眼光看的缘故。

人的世界观是会变的

世界对于一个人，就好像这里所说的小乞丐和天空一样，生活地位不同，所感觉到的样子也就两样。种种的什么什么主义或世界观就是这样成功了。生活是会变动的，所以人的世界观也不是永远死死地刻在一个人身上，有时也会变动。有钱的小开们很容易成为享乐主义者，但如果他老子的公司忽然破了产，接着那舞场里的情妇也因为缺少了钱而另换上一副脸孔时，那时梦幻的世界就会一变而成苦恼的世界，享乐主义就要变成厌世主义者了。所以，一个人的世界观是会变动的。

什么是正确的世界观

热心的读者诸君到这里也许会忍不住要问：我们已知道世界观有许多种了。但世界只是一个，而映在人的眼睛中的样子，竟有这么多的差异，到底哪一种样子是世界的真面目呢？换一句话说，哪一种世界观才是正确的呢？

这是当然的要求。已知道了种种的世界观以后，接着就应该能分辨什么是正确的世界观，高贵的小姐和乞丐的母亲，对于乞丐各有各的见解，到底哪一种见解是真的呢？但对于读者诸君的要求，我们并不能轻率地马上答复，答复得太快，就没有好处。现在还得要更进一步，再研究一下这多种的什么什么主义的内容。把内容充分看清楚了，才能认识哪一种是正确的世界观，哪一种是歪曲不正的，才能够分清楚高贵的小姐对于小乞丐的感觉，和小乞丐的母亲眼中所见的小乞丐比较起来，究竟哪一方面更真实些。

各种世界观的内容，在外表上（现象）是千种万样的

“为什么还要研究内容呢？”也许有人就要这样问。“前面不是已经研究过了吗？前面说世界是幻梦的，不正是享乐主义世界观的内容么？说世界上有神灵支配的，不正是宿命论世界观的内容

么？……除此而外，难道还有另外的内容？”不错，这问题问得很要紧，世界观的内容，前面已经多少指出一些来了。我们所指出的四种人眼中的世界的样子，正是世界观的内容，正是世界观的内容所表现出来的各种形象。但是，我们所指出来的也只是它“所表现出来的形象”，还没有讲到它的根本性质是什么。用哲学上的名词来说，就是我们才只看见了“现象”，还没有把握到“本质”。我们所以要更进一步的研究，就为着想认清楚这本质。内容还是那同样的内容，不过要想能够知道得更深刻一点罢了。

我们所指出来的世界观的现象只是四种，但现象的形态是非常多的，我们已经说过有四种以上，其实若把全部哲学史上所记载的一切都列举下来时，就说一千种以上，恐怕也不算过分的。什么功利主义哪，唯情主义哪，直觉主义哪，虚无主义哪……单记一记这些什么什么主义的名字，也就够你费些工夫，我们忙于生活的读者，也没有闲心来记这些无聊名词，其实记了也没有多大用处，所以最好还是不要顾虑它。我们正经的事情还是要看一看这千种万样的现象形态里，包藏着什么本质。

但从根本性质（本质）上看，却可以分做两大类

一从本质上看，那千种以上的现象形态便没有了。世界观的内容虽然表现出这么多的形象，但从它的根本性质上来看时，就可以简单地分为两大类。是怎样的两大类呢？现在就要答复这个问题。

世界上的万物，都可以分做两大类

我们天天睁着眼睛看我们的世界，就知道这里的事物真是多到计算不清。从天空到地上，从周围的一切到我们自己，这形形色色的许多事物，就是用“万花擦乱”这句话怕也不够形容它的繁多。但事物虽然这样繁多，我们却并不全被它弄得头昏眼花仍能够清清醒醒地照常生活下去。这不能不归功于我们自己有分辨能力，从零乱不堪

的宇宙万物中看出种种的秩序，我们能分清楚某些东西是动物，某些又是植物……，最后，我们还可以将世界的一切分为两大部分。一部分是属于我们自己的，例如我们的思想、感觉、意志、感情等等，一部分是属于我们以外的，这就是天上地下以及周围的一切事物。属于我们自己的我们叫做主观的事物，属于外界的我们叫做客观的事物，这就是世界一切事物的两大根本分类。

主观和客观的关系

然而世界上这两大类的事物，虽然被我们分开了，实际上它们中间并没有隔着万里长城。它们互相间还是常常发生关系。例如这里有一把椅子，我们认为它是客观的事物，但它映到我们的眼睛里，就在我们心中引起了椅子的感觉，所以又和主观发生关系了。又如我们想拖开那把椅子，这是主观的思想，但这思想就引起了我们的动作，我们就把椅子拖开去，这又和客观的事物发生关系了。主观与客观的这种关系，是无时无刻不存在的。但为什么会发生关系呢？无形的主观思想怎样能与有形的客观事物互相影响呢？这是哲学上的一个最根本的问题。因为主观与客观是世界上一切事物的两大根本分类，所以只要解决了这问题，就对于世界得到了一种根本的见解，也就是有了一种世界观，也就是对于世界有了一种根本的态度和方法。

现在就要回到我们本来的题目了。我们不是要研究那千种以上的世界观的根本性质么？我们说，这么多的世界观，从根本性质上看来，只有两大类，是怎样的两大类呢？现在就可以解决了。

哲学的根本问题

哲学上的根本问题，如刚才所说，就是主观与客观怎样发生关系的问题，世界观的根本性质，也只要看它怎样解决这个问题，就可以决定了。试把前面享乐主义的世界观拿来看吧，它把世界上的一切都当做梦，

当做人们心中的幻影，这是怎样解决了主观与客观的问题呢？它是完全不承认客观事物的存在了，它把客观事物都当做主观中的幻影，以为世界上除了主观的东西以外，什么也不存在。它过分夸大了主观，以至于否定了客观事物，我们就把它称做观念论。再拿那宿命论者的世界观来看吧，它把世界当做神灵手中的玩意儿，世界的一切都受着神的心意的支配。这种世界观，虽然并不完全否认了客观事物，但它把一切客观事物都当做神灵的心意所产生的，仿佛一切都是由一种神化了的主观心意创造出来，并且服从着这种主观心意。这仍是把主观的事物当做最先的存在和最高的存在，把客观的事物当做附属品，所以还是一种观念论的世界观。此外如把世界当做一团苦恼的，或是如中国儒家哲学一样，认为世界是一种神秘莫测的精灵之气变化而成；这一类的世界观，都是把客观的世界当做主观的东西去看待，也是一种观念论。这观念论，正是我们所说的两大类世界观中之一类。

第一类的世界观，观念论

第二类的世界观，唯物论

其次，还有另一大类的世界观，它对于主观客观的问题的解决是：认为客观的世界是在主观之外独立地存在着，并不是幻影；客观事物的种种变化，也是依照着它自己的性质变化的，并不是神灵的心意要它这样它才这样。它的变化有一定的方式，这方式，科学家称为“法则”，一种事物的变化有一种的法则，我们不能够随着自己的心意妄想将法则更动，我们若要改变事物，只能利用这法则，随着这法则去推动事物，才能达到目的。例如市面上流通货币（或称通货）太多的时候，物价就会高涨，这是一种法则（即通货膨胀的法则），我们决不能违反这法则，所以不能在通货太多的时候还希望物价能够跌落，要想使物价跌落，只能依照着这法则，将

通货的数量减少。所以我们的主观并不能自由改变客观事物，只能利用客观事物本身的法则去推动它。还有，这种世界观不但承认客观事物有独立的存在和独立的法则，并且认为，就是主观，也只是从客观事物中产生出来的，是从客观世界中派生出来的。例如一个人，他的身体，他的脑髓，都是客观事物之一，但因为有了脑髓，才有他的思想等等，失去了脑髓，他便不会思想了，所以他的主观思想是以脑髓为基础的，也就是在客观事物的一部分上产生出来的。这样，承认客观事物的独立存在和独立法则，又承认主观是由客观中派生出来，这一大类的世界观，我们就叫做唯物论的世界观。前面说的现实主义者的世界观，正是一种唯物论的世界观。

哲学只有两个营垒

观念论和唯物论，是一切哲学上的两大类；这是哲学史上互相斗争的两大阵营。无论哪一种哲学，不管他标榜着什么招牌，总可以归入任何一类，总会倾向于两类中的一类。世界上找不到第三类的哲学，即使有，也只是把两类拉连一下，弄得一半是观念论，一半是唯物论，也并不是纯粹的第三种东西。这叫做二元论，关于这些，我们以后又再说，现在篇幅已经不容我们多讲了。

四、一块招牌上的种种花样

——观念论和二元论

从小就听见过这样一个故事：据说在一条路上，有两个人碰在一起，同时看见路旁挂着的一块招牌。招牌的正面涂着金色，背面涂着红色。甲从正面来，看见了金色，说招牌是金子做的。乙从背面来，看见招牌的背面，一口咬定是红色。两个人坚持自己

的主张，不肯相让，于是争执，吵斗，以至于打起架来。后来是一个和尚出来调解，提醒了两人的偏见，大家才明白刚才的争执，都是毫无意味。原来招牌的本身兼有两面，而每人只看见一面。所有的争执，其实都是各人眼光狭隘的结果。

故事就只这一点。大约因为和尚一经指点，两人并不再争执，于是故事也就完结了。但我们若能再深深地一想，就可以知道这还不能算完全没有问题。两个人中如果有一个肯用一点思想，马上就会追问："是的，招牌两面的颜色果然不同。但仅只知道这一点，还不能满足我们。我们还要再问，招牌的本身是什么造成的？是木头么？金属吗？抑或其他的东西？"这问题似乎很容易解答，因为木头或金属等等东西是很容易辨别的，掂一掂重量，敲一敲声音，不必怎样麻烦，就可以看出它是用什么造成。但是，这只能就普通的解答来说。若站在哲学的观点上来谈这问题，那么，花样就多起来了。那时人们就要依照着自己的世界观来解决这个问题。主张"人生若梦"的观念论者，会告诉我们说："你说是一块招牌，在我看来却什么也不是，只是一团感觉，一团幻影罢了。有时感觉到它是金色，有时又是红色，什么木头金属等，也都离不了感觉。没有感觉，根本这些东西都不会存在。"另外一个宿命论者，我们已说过，他是相信冥冥中有神灵主宰一切的，发表他的意见道："世界是神们随自己的高兴安排成功的，前面这块招牌，也不外是神的心意的表现，并不全是我的感觉。"唯物论者意见却直截了当得很："招牌就是挂在那儿的招牌，它挂在那儿，它的本身也就在那儿。它并不是我们的感觉，我们的感觉是招牌触及我们的感官而引起来的；它也不是神意的表现，它只是自己存在那儿的物质。"

这就是一块招牌上的种种花样，每种花样表现着一种世界观。

世界观是有千种以上的，那么花样也当然可以翻出千种以上，我们现在因为没有工夫，所以只举了三种。但世界观种类虽多，从根本性质上看来，却只有唯物论和观念论两大类，因此，在招牌上所翻出来的花样，自然也只有两大类了。虽然我们也承认还有一种二元论，但它只是把观念论和唯物论拉连一下，弄得一半是唯物论，一半是观念论，不文又不武，并不能算是纯粹新的第三种花样。我们现在暂且把它放下不提，等到后面再说。

主观的观念论

现在要详细地说一说的，是那把世界和招牌当做一团感觉的观念论。它完全否认了客观东西的存在，以为世界的一切只是主观的东西，所以，除了观念论这一个总名称以外，它还私自有一个特别的名字，叫做“主观的观念论”。它的拥护者很多，单就西洋来说：两千年前希腊的诡辩哲学家，就有一大部分赞美过它。其次，在17世纪时候，英国的大哲学家勃克来和休谟两人更把它捧到天上去。20世纪以来，更有（以德国为首的）经验批判论者把它传播到了全欧洲，这是它最出风头的时候。在中国的哲学者中，它并没有完全的信奉者，诗人李白虽然高呼过“浮世若梦”的话，但他并不是哲学家，只有那佛学中的一部分的道理，还比较与它近似。但这主观的观念论，实在有很多的使我们不能佩服的地方；我们很容易看出它的马脚。拥护它的人说世界只有感觉，那么我们就要问：“这感觉是从哪里来的呢？这万花撩乱的感觉现象，总应该有一个来源。”对于这问题，主观的观念论者很难答复。因为如果要使他的主张彻底，他应该说：“世界就只是我自己的感觉，所以也就只是我自己内部生出来的，并没有其他来源。”这样一来，我们马上就可以指出它的荒谬：

主观的观念论之谬误

“世界既然都只是我的感觉，那么，整个的世界就

只是我一个人了。除了我一个人之外，一切都不是真实存在的东西了。”这就成了独在论，任怎样狂妄的哲学家，也不至于会主张独在论罢。有谁敢于说：“我不是我父母生的，恰恰相反，我的父母才是我的感觉所生出来的？”有谁敢说：“并不是我生存在世界上，恰恰相反，整个的世界才是在我的感觉中生存着的”呢？主观的观念论者为要避免这种不通的地方，所以，并不敢彻底地主张独在论。他不得不给感觉找一个另外的来源。从哪里去找呢？他本来可以说，感觉的来源就是外界的物质，但他不能承认物质，一承认有物质，就不成其为主观的观念论了。结果，他就不得不向神灵求救说：“感觉是神的心中发生的，我们的感觉，就是神的感觉的一小部分。”于是这主观的观念论，最后也和前面的宿命论一样，只有走到宗教的怀中去了。

主观的观念论最后只好向宗教求救

我们说主观的观念论会走向宗教的怀中去，其实这不单是主观的观念论，凡是一切的观念论者，直接间接地都和宗教有点缘法。因为，一切观念论的根本性质，就是在于夸大了主观的东西，换一句话说，它夸大了感觉、思想、心灵等等一切属于精神方面的东西。结果才以为只有精神，没有物质，至少也主张物质完全受精神支配。而宗教的世界里，最高的支配者是神，是神的心意，或精神支配物质，这一点，不是很和观念论相同的吗？自然，宗教也有宗教独自的特点，不能与观念论完全混为一谈。宗教的世界观是用迷信和神话来表现的，宗教里还有种种规定的仪式，用仪式来坚强人们的信心。这一切特点，都不是哲学的观念论所有的。但是，观念论虽然没有迷信和仪式，它的根本思想却与宗教一致，它用冠冕堂皇的道理和巧妙的言论来说服你，使你信服那与宗教一致的根

观念论是走向宗教的桥梁

本思想，无意中把你拖到宗教的庙子里去。观念论本身虽然不是宗教，但它却是走向宗教去的一条坚硬的桥梁，迷信和仪式只能使无知的人去烧香拜佛，但有了观念论的帮助，就是学者思想家也会去念经敲木鱼。它的力量其实是不小的。

二 元 论

明白了观念论的底细，我们得要谈谈二元论的花样了。已经说过，二元论不是一件特别的东西，它不过是将观念论和唯物论拉连一下，一样给它占一半的地位。在18世纪末叶时候，德国的哲学家康德，就是一个最大的二元论者。由他这里来看二元论的真面目，有许多地方是很有趣的。如果他的前面有一块招牌，他一定承认它是客观的东西，承认它在外界独立存在着，并且承认那是物质。但他又说，这物质的本来面目是什么，我们却不能够认识。我们所能看见的这世界，这招牌，只有我们的感觉，只是一个“现象世界”，而那物质的本来面目（他称为“物自体”），却与这现象世界完全不同。我们看见这块招牌，看见它占据着一定的空间，看见它在时间里是联系地存在着，我们还知道它有一定的重量，性质等等，而这空间、时间、重量、性质等等，康德以为也不是物自体上的东西，都是我们的主观内容。你如果问他：你的一切感觉是哪里来的？他可以答复你，感觉是物自体触动我们的感官而引起的，这一点可以算是唯物论了，但回过头来他又会说，感觉世界与物自体完全不同，我们所看见的都是主观的幻影；于是又成为主观的观念论了。这两方面合并起来，就成了康德的二元论。

二元论，结果还是要成为观念论

但二元论的脚根是站不稳的。这就好像一个人要骑着两匹马跑，非常不便而又危险！结果，只有随便丢弃了一匹，才能解决这危机。康德的哲

学就是处在这样的一个地位上，它一脚骑着观念论，一脚骑着唯物论，两匹马冲突起来，就使他驾驭不了。这是早已有人指出过的。人们问康德道：“物自体既然认识不到，那为什么能武断它是存在的呢？譬如，你前面有一间屋，当你还没有方法认识它的内部的时候，你怎能断定里面有人呢？”实际上，康德就是这样；他还没有认识到屋子的内部，就想断定屋子里有人，他不能认识物自体，却偏要说物自体存在，这是不合理的。后来他的学生费希特（Fechte）看清楚了这是缺点，索性就把物自体取消，否认了物质的存在，于是二元论终于骑到观念论的马上去了。

即使退一步，对于他那善于害羞的物自体不加以责难，就算她真的躲藏在那儿罢。即使承认是这样，康德仍然会走到观念论去的。因为他要解决一个很难的问题：世界的本身既然就是物自体的世界，那么我们也当然是在物自体的内部生存着的。我们在物自体中生存着，而我们都看不见它！原来我们的生活就像瞎子走路一样，不，我们还比瞎子坏，瞎子虽然没有眼睛，还可以借触觉来辨别他的道路，我们却根本触不到我们的道路，我们就好像梦游者，只看见自己的梦，前面有危险的悬崖，一点也不会察觉。然而世界上这样多的梦游者为什么都能够好好的生活下去呢？为什么他在生活中竟不会落进物自体的悬崖里去？这一个问题，康德就没有办法作合理的解答，他只好说：“这是幸运。”这样一来，命运之神的心意又支配起世界来了，又丢了唯物论的马，一直冲到宗教的殿堂里去。——这是二元论的必然的命运。

总之，二元论是容易摇身一变成观念论的。这两种花样，结局还是会合并成一种花样。但我们已经说得够了，以后再谈唯物论的花样罢。

五、客观的东西是什么

——唯物论

唯物论

这一次讲的是唯物论。说到唯物论，它的第一个特点，就是承认客观的东西。主观的观念论把世界全当做我们的感觉思想，说世界只是我们心中的幻影，说“人生如梦”。但唯物论决不这样，它相信世界不是幻影，而是真实地在外界存在着的东西。这是唯物论的根本的思想，没有这一点，就没有资格算做唯物论。

假的唯物论

但是，单单有这一点，也不见得马上就成唯物论。因为我们还要问：“这里所承认的客观的东西，究竟是些什么？”这是一个很重要的问题，若解答得不对，还是会变成观念论。例如，有的人就会这样答复：“我们承认客观的东西就是物质，但物质是死的，僵固的，若没有另外的力量推动它，它决不会自己运动变化。一块石头自己会飞起来吗？不会的，要用手将它拿起来，抛它，它才会飞。由此类推，世界上一切物质的形形色色的运动。必有一种另外的力量推动它。”

这一种见解，是在日常普通人中最容易发生的，因为它和世俗的常识很接近。但这能算唯物论吗？这里说物质的运动变化必须有另外的力量推动。所谓另外的力量，当然不能再是物质。物质自己尚且不能运动，怎能推动其他的物质呢？于是乎就不能不说这是心灵，是精神，这样一来，精神就是世界万物的推动力，支配者，心灵的力量便高坐在物质之上，就是主观的东西高坐在客观物质之上，这不是观念论还是什么？这至多只能算假的唯物论。

这里所谓的客观的东西，是物质和精神两样都有的。并且，就

像要木头人戏一样，物质是永远被精神拿着任意地戏耍。这样见解，马上就被宗教家所利用说："那精神的东西，就是神，神支配一切，安排一切，物质世界的任何事件都是受神的力量左右的。"这就是我们曾经说过的宿命论的世界观。也有的人，说精神就是指灵魂而言，万物都各有它自己的灵魂，灵魂推动着它，它就活动，失去了灵魂，活动便停止。人的死，据说就是灵魂脱离躯壳的结果。这灵魂，也有的人叫做"生气"或"活力"。万物都有灵魂的主张，在哲学上也叫做"万物有生论"或"物活论"。它与宗教的关系，当然也是很密切的，和尚、尼姑不是常常替死人超度灵魂么？

这种见解很幼稚，而且有很多不合理的地方。就最重要的一两点来说，它认为精神能够在物质之外独立存在，能自由地离开物质，而这事实上却不能够直接证明。我们所见的一切精神的东西，都是附属在一定的物体上表现出来的。例如说到感情和思想，我们只有张三或李四的某种感情思想，决不会在天空里也看见有什么感情思想。迷信的人会说梦中的鬼怪神灵就是独立存在的精神，殊不知那只是他自己的梦，只是他自己的头脑中幻想出来的东西，也离不开他自己的头脑，怎能算独立存在的东西？再说，就算退一步，承认精神能够离开物质的存在，那又有一个不能解决的问题：这无形无体的精神，为什么能推动有形体的物质呢？譬如我们前面有一块石头，单单用思想要它飞起，石头就会飞起来么？不能的，要用手抛。但手是物质，所以物质还是要由物质来推动。单单的精神是不会发生作用的；世界的木头人戏不是精神能够耍得起来的。

真的唯物论，承认物质自身会运动

现在可以说到唯物论了。照例先要答复这一个问题：客观的东西是些什么，唯物论的答复是："客观的东西就只有物质，不是死的物质，物质本

身会自己运动，用不着其他的力量来推它，宇宙间一切千变万化的现象，都是物质自己运动的过程。”

机械的唯物论，只承认数量和位置的变动

唯物论的答案，和观念论是势不两立的。它将一切的精神，心灵、神怪、迷信等统统打倒。在社会政治上有激烈的变动的时候，它代表着前进者的思想。法国18世纪的唯物论，就是一个很显明的例子。但唯物论也有种种，像法国18世纪的那种唯物论，我们叫做“机械论的唯物论”，它主张一切物质的变化运动，都是机械的变化和运动。所谓机械的运动，简单地说来，就是单单位置上和数量上的变化，而不是性质上的变化。机械论者以为，世界上的物质性质是永远不变的，我们所看见的事物的种种样样的性质，都可以用位置和数量的变化来解释。那时的法国唯物论者拉美特里曾著过一本书，题名：《人——机械》，也可以翻译作《人就是机械》，就是把人类当做机械来解释的。

机械唯物论，被客观的观念论推翻

这机械论的唯物论，在18世纪的时候，曾经代表着法国的新兴资本主义势力，与旧的封建势力打过一次仗，在哲学上尽了一番革命的任务。不过，到现在已经是一百多年了，这一百多年以来，不论哲学上和科学上，都有了无数新的发现和新的进步，于是在现在看起来，那机械论的唯物论就不免有点老朽的样子，最大的，例如它不承认性质的变化，这一点就很说不过去。像人类的思想和感情，要用这种见解来说明，就很困难了。我们固然可以说，思想是头脑中的物质分子的一种运动，但要知道机械论只承认位置上的移动。既然只是位置上的移动，那为什么又会另外发生思想呢？思想并不就等于位置的移动呀。18世纪的机械唯物论不能解释这一个问题，结果，就被后来的观念论打败。这些胜利的观念论者，就是

19世纪的几个德国大哲学家，我们听得很熟的黑格尔，是他们中间最后的而又最伟大的一个。他们把客观世界里的物质压根儿扫去了，他们说："客观的东西根本就只有精神，一切的运动变化，就只是精神在那儿变化，物质不过是精神运动的一种表现罢了，它不是独立的东西。用手抛石头，并不是精神推动物质，也不是物质推动物质，还是精神自己在运动，飞起来的不是石头，而是精神自己。"这一种观念论，和主观的观念论又有点不同。主观的观念论认为世界只是我们的主观内容，和我们的主观分不开，而这种观念论却认为可以分开，认为是客观的存在，只不过它本身的性质和我们的主观是同样的东西，换一句话说，世界的本身也只是一种思想的运动。在哲学上，这就叫做"客观的观念论"。

客观的观念论使客观的东西和主观的东西同一化，于是乎它就很容易解释人类的头脑中为什么会发生思想。世界本身就是一部大思想，而人又是世界的一部分，世界思想在人类的头脑中又重现出来，这当然不能算怪事了。客观的观念论能够解释清楚这一点，所以它就战胜了机械的唯物论。

新唯物论不只承认数量的变化，也承认性质的变化

但是，另外还有一种唯物论，却不像机械的唯物论那么软弱。这一种唯物论不但承认物质的数量和位置的变动，同时更看重性质的变化。不但看重性质的变化，并且认为性质能够发展，能够进化。因为性质的发展和进化，所以物质又能够从低级的简单的状态变化成高级的状态，高级的物质就具有着高级的性质。人类是世界上的最高级的物质，人类的思想就是一种高级的物质性质。因为，思想或精神只是物质发展到最高阶段的产物，是由物质中派生出来的。

这一种唯物论，是最近七八十年来一天比一天普遍起来的新

唯物论，它能合理地解释思想和精神发生的原因。所以不再会被客观的观念论打败。

新唯物论，打败了客观的观念论

不，客观的观念论才是被新唯物论打败了的。还在一百年前，最伟大的客观的观念论者黑格尔已经渐渐站不住脚。他把世界看做思想的运动，这思想，他称为“世界理性”。但我们明明看见客观世界上全是物质，至少，最主要的东西都是物质，难道这可以一笔抹杀的吗？黑格尔也知道不能抹杀，他不能不加以相当的解释，说物质是精神的“他在”，这就是说，物质只是精神的另外一种形态，在形态上是物质，而根底里还是精神，还是思想或理性。他相信世界上物质的变化和我们头脑中的思想的变化，在性质上完全是一样的，因此，当他研究一切的事物时，他总是用思想的形式做标准，也就是用他的“论理学”做标准。他要将世界万物都嵌进他的一部论理学里面，用论理学中的规则来解释一切。结果，因为物质究竟是物质有时虽然也解释得通，有时却常常碰钉子。这是客观的观念论的弱点。

黑格尔遇到他的论理学不能解释事物的时候，他自己也知道是碰钉子了。但他固执着的观念论，不肯承认自己的错误，不但不承认错误，并且还要咒骂那给他吃钉子的事物说：“这是物质在捣乱！”然而，骂是不中用的，谩骂决不会使人心服；他碰钉子总不是假事，既然碰钉子，所以就站不住脚了。

于是，新唯物论就起来打败了它。

六、不如意的事

——物质的特点

在生活的实践中，我们常常感到有很多事情不能如意。简单

点说，例如天气冷了，决不因为我们怕冷，气候就会缓和一点。走出屋子外去，北风就像刀一样地刺着我们的肌肤，这时我们也许会有一种希望，希望北风不要吹得这样厉害，但我们的希望是我们的希望，北风仍是北风。北风的冷酷决不因为我们心中的希望而减少下去。这样简单的生活事实，这样简单的实践，就足以证明，我们周围的一切事物，是独立在外的东西，它不受我们的心意的支配，不但不受心意的支配，还常常是违反着我们的心意，在外界独立地运动，独立地变化，甚至于会妨害我们的生活。我们要减少它的妨害，空空的用希望去希望它，是不行的，只有设法用物质的力量和它抗争。要阻止北风的淫威，就得加添点衣服或是烧起火炉来，或是多多的运动运动，借此增加身体内部的热力。不这样做，就难以保全我们的生命，北风是不懂得体贴人的苦痛的！

再说一说社会上的事情，这两年来，世界各国间的空气非常不安，一场大战看起来是不能免了，于是就有人来做“祈祷和平”的大会。和平可以祈祷得来的么？宗教家说：“是的！因为世界是在神的支配势力之下，向神祈祷，神就可以给我们和平。”但是，实际的情势又证明了，战争的风云并不因为有人的祈祷而缓和下去，反而一天比一天更紧张起来，这又明明是在告诉我们，周围的一切事物，是独立地在那儿运动，在那儿变化，既不受人的心意支配，神的支配也未见得可靠。和平与祈祷，更是天和地一样的没有关联，要和平，应该走另外的道路。

年龄大一点老人们，也许还亲眼见过前清时候义和团的乱事。他可以告诉我们，义和团在当时曾想用符咒抵御外人的枪弹。结果不但抵御不了，反而惹得八国联军攻进北京，惨杀了多少无辜的人。这历史的实践对于中国人是一个很大的教训，使中国人知

道迷信符咒也不是万能的，枪弹有枪弹的实在的力量，这东西也不是人的心意或什么神秘的方法可以左右的。

我们对于世界的认识，是在实践中得来的。在实践中，几乎免不了总要有一些痛苦的失败，一些血腥的牺牲，但也只有实践，才能够给我们许多丰富而真实的教训，矫正我们的错误，给我们丰富的真实的知识。实践证明我们的周围是一个独立存在着的世界，它独立地变化、运动，没有任何其他的外力支配着它。这样的世界，就是物质的世界。

我们对于这物质的世界，由实践的种种证明，更可以相信它有以下的特点：

物质世界，是独立在人的心意之外的

第一我们要说，物质世界是一种客观的独立的存在。我们已经知道，客观就是指我们自己的心意以外的一切东西。物质是在我们的心意之外存在着，所以是客观的。现在我们不再相信主观的观念论者的呻吟了。他说世界只是梦幻，只是感觉。但我们的实践能够证明并不如此。我们的梦幻和感觉并不就是世界，只是由世界的物质引起来的东西。我们觉得冷，这不单只是我们的感觉，也因为周围真的有这样的气候，这气候触动了我们皮肤上的感官，所以才觉得冷。如果只是我们自己的感觉，那么，它应该服从我们的心意的命令，为什么我们希望它不要冷，它却偏会冷得不得了呢？

物质，是能自己运动变化的

其次，实践为我们证明，一切物质都会自己变化，自己运动，不能自己运动的物质，是不可以想像的。如果我们说物质自己不会变化，那么，世界上一切千变万化的现象是从哪儿来的呢，在这里，我们就不能不另外假定一种东西，作为物质的推动者。于是我们就和万物有生论者一样。至少说物质是被一种心灵的力量推动着，这心灵

的力量就是灵魂或神。但是，我们的实践已证明过，神灵的支配是靠不住的，我们只看见过物质世界在那儿独立地运动、变化，神灵的影子半点也没有。我们看见许多人在求神拜佛，而求神拜佛的结果并不见得就能达到所希望的目的。我们看见义和团想用符咒抵抗枪炮，结果这符咒的力量，是等于乌有，还是"一二·八"时候的民众，用自己的血和肉去抵抗，更有效得多。物质世界的运动和变化，在实践中证明是独立的，那么，除了承认物质自己能变化运动之外，我们能解释这世界上一切的现象吗？如果不承认，一切变化现象的来源不是就不可以想像了么？所以说，不会自己变化的物质，是不可以想像的。

不能运动变化的物质，简直不可想像

人的生活与物质世界的关系

客观的存在，和自己的运动变化，是物质的两大根本特点。物质的变化是无穷的，一块铁，放在湿的空气里，会生锈，变成黄红色的粉末，放在熔炉里，就成液体。太阳内部的铁，大部分却是气体。我们的血液里，也有铁质，如果铁质减少，就会生贫血病。菠菜里面也有铁质，吃了菠菜，里面的铁质，就补充到血液里去，使贫血病缓和下去。同是一种铁，会有这样多的形态。我们再看物质的运动，一块块的煤，烧起来，变成灰，并且发生很大的热，这热可以烧水，使水变成蒸气。这蒸气在工厂的锅炉里，就能够成为很大的力，推动蒸汽机关，蒸汽机关使发电机的摩托转动起来，于是发生了电，全市就可以点电灯，驶电车。用电机推动种种的机器，做种种的工作。这种种的运动变化，可以联系到无穷无尽，整个的世界就是在这无穷无尽的运动变化中联系成一个统一体。我们就是在这样的一个世界中生活着，行动着，我们自身也就是物质之一。因此我们的生活受着这世界上无穷无尽的物质所影响，我

们无时无刻不是和这世界的物质冲击，物质对于我们常常表现着一种反抗的力，妨害的力，使我们感觉到种种的不如意。而我们的生活也就不得不是一种挣扎的生活，斗争的生活。

物质的运动有一定的法则

这无穷无尽的运动，并不是绝对的混乱。物质运动的每一种形态，都有一定的限制，一定的规则，水到冰点的气候就结冰，到百度的热度就沸腾。铁经过适当的锻炼就可以制钢，可以制造机器。就人类自己来说，每天做10小时的工作，总得要摄一定的饮食，不可过多，也不能太少。天气冷，穿厚点衣服，是可以抵御的。物质变化的这一定的规则，精密地规定起来，就成为种种的科学的法则。物质运动的法则，也是我们在长久的实践中证明了的。人类因为生活常常不如意，常常要挣扎、斗争，所以就必须在实践中去认识物质运动的法则，利用这些法则，才能够作有效的斗争和挣扎，才能够使不如意的事转变为如意的事。祈祷、求神，一切都是无益。

现在我们已说到认识世界的问题了，这等以后讲吧。

七、牛角尖旅行记

——哲学的物质和科学的物质

自从《人间世》把小品文大吹大擂以后，“牛角尖”这名词就在文坛上非常流行了。所谓“躲在牛角尖里”，意思大概是讽刺那做小品文，谈苍蝇，专门向小处钻的幽默家罢？这是我的猜测，如果不对，请考据家原谅，因为我从来就没有学过考证的玩意儿。总之，我们现在也想向牛角尖去钻一次，目的也是要去找一点小品文的材料。不过我们不是雅人，不懂得“性灵”，除了一点生硬的科学常识以外，不懂得其他的东西，所以也不会幽默，不敢摹仿

林大师的“文言之白”的那一手好白话文，只愿做一篇科学小品。

在我们看来，牛角尖里也有着一条很长很长的路途，要想走到它最尖的地方，必须作一次长途旅行。世人以为谈苍蝇就算在牛角尖里了，其实牛角里能够容纳苍蝇的地方，空隙还很大，离那最微最尖处还远得很呢。我们的旅行要更彻底些，走到那不但苍蝇不能住，连蚤、虱、蚂蚁也容不下的尖处去。同时我们自己的身体也自然要跟着缩小，眼睛也要跟着放敏锐，这样我们才可以在旅行中，观光到一切很微小的东西，这些东西比蚂蚁还小到不知若干万倍，普通人的眼睛是完全看不见的。

好，现在就从牛角口钻进去罢！从这里一直走到苍蝇所在的地方，周围的情形并没有很显著的变异，牛角的洞壁始终是牛角的角质，洞壁的中间自然是一个洞儿，充满了空气。这空气也始终是普通的空气：看不见，捉不到，嗅不出任何气味来，用手使劲地拂一拂，才可以感觉到微微的有点风。不过我们愈走进去，洞儿就愈更狭窄，牛角口最初有碗口大，现在却只能容纳一个苍蝇了。

从苍蝇的身旁通过，愈前进，我们的身体也就要愈缩小。到了极狭窄的地方，我们就必须缩小得像一粒灰尘一样，才能够自由地前进。这时虽然没有到最尖的地方，却已经开始看见新的事情发生了，我们这微尘的身体，正在飘飘地走着的时候，忽然觉得好像走进了沙漠地带，无数的飞沙扑打到身上来，弄得摇摇晃晃地简直走不稳。幸而这种飞沙不是从一面吹来，而是从四面八方扑来的，所以虽有点摇晃，却并没有跌倒。牛角尖里也有沙漠吗？起初自己还有点不明了，接着才想起，我们平常所接触的空气，原来是由无数极细极小，眼睛全然看不见的“分子”组成的，这无数的分子在空中飞来飞去，没有一刻停息，不过平常我们不觉得，现在我们的身体已经缩小得和一粒灰尘一样大了，分子虽小，打击到微尘上来，也

能够发生了影响,因此我们就以为是在沙漠中了。

这时我们的眼睛也变得非常敏锐，一粒空气的分子，在我们看来就好像一粒细砂。再看一看牛角的洞壁，原先不是只见一片平平坦坦的角质吗？现在是变得多么异样了！洞壁的全部像蜂窝一样，全是由一间一间式样相同的小屋子凑集成的！每一间小屋子又是由各式各样的砖瓦所砌成。这些小屋子，就是生物学书上所说的细胞。一切的动物植物的身体，都是一种细胞的集团，牛角的这种细胞，叫做角质细胞。细胞的本身，又是无数的分子合成的,砌成这些牛角小屋的砖瓦,大多数就是所谓的蛋白分子,蛋白分子比空气的分子大，所以空气分子看起来像细砂，而蛋白分子却有点像砖瓦。

我们再向前去,又过了一段路程,便有更新的发现。那扑打我们的飞砂,给我们的眼睛看得更明了了。在先我们只觉得是一粒粒的分子,现在我们就看见,这无数的分子,大多数总是两个小圆粒合成的,也有一小部分是三粒合成的。这些两个或三个的小圆粒紧紧地互相结合着,打到我们的身上来,又打到牛角洞壁的蛋白分子上去,决不会破裂或分离了。蛋白的分子更复杂得很,恐怕会包着几十或几百个小圆粒罢？这些小圆粒,叫做原子,我们再考察一下空气中的分子和原子罢。空气分子中,有百分之九十九是两粒原子合成的,而这些两粒合成的分子,很显明地又可以分为两种,有一种只占全部的五分之一,它的性质非常容易和别的东西结合。譬如这里有一块炭,如果把炭燃烧了,这一部分的每一个空气分子就和炭的一个原子结合起来,成为一个三粒合成的气体分子,这种分子所组成的气体就叫碳气。空气中有一小部分就是碳气。能够和炭结合的这一部分空气分子,就是我们常常听说的养气(或者写作氧气)分子。另外还有五分之四的空气分子,是不容易和别的东西结

合的，叫做淡气（或写氮气）分子。已经说过，养气的分子是由两个原子合成的，这两个原子都叫做氧原子，淡气分子中的原子却叫做氮原子。再类推一下，碳的原子，就称为碳原子。碳气的分子是由一个碳原子和两个氧原子结合成的，它的内容有点复杂，化学上就把它称做化合物。养气和淡气的分子由完全同样的两个原子组成，内容是单纯的，化学上称为元素。

我们不要再卖弄化学知识了，还是继续我们的有趣味的旅行罢。再走进去些，我们的身体就得缩小得比灰尘不如，灰尘还可以看得见，现在要小到看不见，小到和空气分子一样大小。好了，这时在我们看来，那些空中飞来飞去的空气分子，都和我们自己的身子一样大。在一个养气的分子里，每一个原子的大小就等于我们的身体的一半。而那原子的样子，又是多么奇怪啊！我们在先不是说过它是小圆粒吗？现在放大成半个人大的圆球，才晓得里面的构造也是很复杂的。这圆球的中央，是一粒豌豆大的核心，离这核心一尺多远的附近，又是许多灰尘一般微小的细粒，围绕着核心飞速地旋转。这旋转的速度非常快，使我们看起来就好像是一些圈子围着那核心，这样就成功了直径二尺往来的球形。这些细粒是什么东西呢！说起来一定有人听得熟了：就是“电子”。电子上带着很微的一些阴电，阴电是会被阳电所吸引的，那豌豆大的圆球核心就带得有阳电，因此许多电子就被它吸着在周围团团地旋转。这样的电子，当然有时是会跳出圈子之外，向远处一直飞去的。但核心上的阳电有一定的量，它所能吸住的电子的数目也有一定，例如氧原子里有八个电子，而氮原子里则有七个电子。如果这一定的电子中飞出去的一个，就必须有另外一个来补足。所以，我们旅行到这里，除了看见有我们自己半个大的原子以外，我们还看见许多单独的电子飞来飞去。电子的特性很奇怪。

普通我们讲到物质，无论它怎样细微，总觉得它是固定的一粒，但电子的细粒，你在实际上却捉摸不到，只觉得它是微微的一点电磁力。而且更奇怪的是，还有一种带阳电的电子，形态大小和普通的电子一样，但因为带有阳电，所以很容易和带阴电的电子结合，不结合则已，一结合的时候，就好像两颗炸弹碰在一起一样，变成了一个眼睛看不见的光线，而同时归于消灭。

我们的旅行到此可以暂时终止了，在这一次旅行中，我们看见了物质的各种形态。当我们初进牛角口的时候，只以为物质就是占据着一定的空间位置的，如空气占据了牛角的洞儿，洞壁也占据着它的洞壁的位置。然而通过了苍蝇，变成了微尘的时候，我们又以为物质就是一粒粒的分子和原子，除了分子原子以外，就只有一些空间，可以让分子飞来飞去的空间，而空间并不是物质。我们又再前进，发现电子了，原来原子也不过是电子和带阳电的核心组成了，因为这样，原子分子当然又不能代表物质，而应该把电子和阳电子当做最后的物质了。然而可惜，我们看见电子并不是一粒粒的坚牢的东西，既没有确定的体质，又会变成一缕光线而归于消灭。到这时，我们的一个旅伴忽然觉得失望，叫起来说："啊呀，物质这东西原来不存在呀，没有体质，又会消灭，还能算做物质吗？物质应该是有重量的，固定的东西！"

哲学上的物质和物理学上的物质

但是第二个旅伴却起来反驳他，这人是懂得辩证法的，说道："物质是永远地会运动会变化的东西，所以不应该是固定的。它可以转变为种种的状态，我们最初所看的占据空间的物质，以及后来所见的分子，原子电子等等，都是物质存在的各种状态之一。你所说的有体质，也只是物质的一种状态，其实物质也可以变成没有体质的状态而存在的。阳电子和阴电子结合而放出一道看不见的光线，这使我

们认为，就是光线，也是物质存在的一种形态。你说物质必须有固定的体质，这只是物理学上的物质观念，有体质的物质，只是物理学上的物质，哲学上所谓的物质，其意义决不是这样狭小，凡是实实在在地在我们主观意识之外独立地存在独立地运动变化的东西，在哲学里就叫做物质的东西。物理学上的物质，在哲学上看来，只是物质运动的一种状态，或一个阶段。这一点，在研究哲学的时候必须要分清楚才行，不然我们就要落到观念论的圈套里去，以为体质不定，就是整个的物质世界消灭了！……”

第二个旅伴的意见是正确的，他的结论，也就是我们这次旅行所得到的最后的结果。

第三章 认 识 论

八、用照相作比喻

——唯物论的认识论

关于照相的事，完全不知道的人怕很少了吧？要照相，总离不了一架照相机。这东西是略带方形的暗箱，前面装着一个镜头，外界事物的影像，可以经过镜头射进暗箱内部去。暗箱的内部装着涂有化学药品的底片，影像射到底片上，使药品发生变化，照相的手续便告完结，再把底片拿去冲洗，物像便显露出来了。

人类的认识和照相机的相似点

暗箱、镜头、底片，以及其他附带的东西，是每架照相机所必不可少的要件，这些东西适当地配合起来，就构成照相机，就具有摄影的能力。摄影的能力，是这些东西在适当的配合状态之下才存在的。没有适

当的配合和组织，那么，镜头永远只是镜头，暗箱永远只是暗箱，底片也只是底片，绝对照不出像来。人类认识周围的事物，情形与这照相机有点仿佛。通常我们总是说：因为人类有意识，有思想，有精神……所以人类能认识周围的一切。当我们碰见一间房屋时，我们的意识能使我们确实知道这儿有房屋；当我们走在路上时，我们精神能够知道这儿有一条路。但我们更应该知道的，是这认识的能力，这精神和意识，也就好像摄影的能力一样，不是凭空地可以存在的。镜头等等适当地配合起来才能摄影，同样，要有了人类的肉体，以及人类的头脑和五官，才会有精神和意识的现象，才能够认识事物。肉体、头脑和五官，都是物质的东西，所以，物质的东西是精神的基础，没有物质的基础，决没有精神和意识，物质是第一性的，根本的东西，而意识和精神只是附属的，派生的东西——这是唯物论的认识论的第一个大前提。

认识能真正反映外物吗？

有了镜头、暗箱等等东西，适当地配合起来，就可以照相。有了头脑五官等等复杂的物质组织，就发生意识或精神的现象，就能够认识周围的事物。意识或精神（或认识的能力），是高级的复杂的物质组织之产物，复杂的肉体组织，正好比一具适当地配好了的照相机，它能够一样一样地认识事物，就好比照相机能够一张一张地照出周围的影像。无论是照相，或是认识，它的影像总是从外界摄取来的。但现在还有一个问题，就是：照相机所照的影像，是不是周围事物的真像呢？或者也可说：我们所能认识到的，是不是事物本身的真理呢？

不可知论者，主张我们不能够认识外物的真相

有一派哲学家，他们在哲学史上被称为“不可知论者”，以前所说过的二元论者康德就是这一派的总代表。他们对于这问题，提出否认的意见。他们认为人类所能认识到的，不是事物本身的真相。若用照相作比

喻，他们就说照相所摄取的完全不是外物的影子。为什么呢？他们说，照相机的本身的性质是这样的：它一方面虽然能够从外界摄取影像，但一方面却将所摄取的影像改变了。试把照片上的人和真正的人对比一下吧。你就可以看见，照片上的人是多么缩小，颜色又只有明暗二色，嘴唇的红色和眼球的褐色，在照片上一点也没有了，还有，真正的人是活动的，照片上的人却永远只有一个死板的姿式。……这一切，难道还能算是真正的人影吗？因此，他们以为，照片上的影子，只是底片和照相机本身的性质所产生的东西，照片是依赖着照相机的特殊性质才产生的，与外物的原来的影子完全不同。至于说到人类的认识事物，他们以为也有同样的情形。他们说，我们所能认识到的一切，都经过了我们头脑感官的一番改变，而不是事物的本来面目了。譬如这里有一块糖，我们知道它是甜的，这只是我们感觉得甜罢了，这感觉，完全依赖着我们舌尖上的感官，没有舌尖，甜的味觉是不会存在的。又譬如我们认识一个人，我们一眼看上去，只能看见这人的正面或者看见侧面。当看见这人的正面时，我们不能同时也看见侧面。但真正的人是正面侧面同时并有的，我们只看见一面，足见不能认识到真正的人。就算退一步，我们认识所看见的这一面可以代表一个完全的人，但是，我们看见他的时候，例如他还年轻，那么我们所看见的只是一个年轻的人，他还有少年和老年的时期，就是我们所认识不到的了。然而，不把一个人的少年青年老年完全认识到，能说是真的认识了这一个人么？不可知论者就答道："不能的！我们认识到的只是事物的一面，而且就是这一面，也和本来面目完全不同了。"

不可知论和二元论

好了，我们不要跟着不可知论者跑得太远！现在得要批评批评它。不可知论承认我们的认识可以由外界摄取，并且承认外界有客观的独立的东

西存在着。这一点，好像和唯物论是一样的。但是，接着它又会说，物质的本身是我们所不能知道的，我们所认识的世界，只是我们感觉的幻影，只是一些主观的东西，这又成为主观的观念论了。两点结合在一起，就成了二元论，所以，不可知论的认识论，最终总会成为二元论，唯物论是不能赞同它的。

唯物论是主张“可知论”的！

聪明的读者在这里一定会问:“唯物论既然反对不可知论，那么，它自己的认识论怕可以称作可知论了罢?”这一问题问得有点幽默，可以投到《论语》上去登一登！不过，读者诸君！这并不完全是笑话，哲学上虽然没有“可知论”这名词，但唯物论的认识论却实在可以称作可知论呢。唯物论不但承认客观世界里有独立地存在着的物质，并且认为物质的本身也是可以认识到的。用照相的话来说，唯物论就认为照相机是能够摄取外物的真相的。为什么能够？这自然不能不明白地解释一下。

唯物论主张我们能认识外物

例如说:关于照片的颜色的事吧。不可知论者因为上面只有明暗两种色彩,就以为完全不是外物的真相了。不错,因为照片本身的性质只能摄取明暗两色,而不能保持住唇的红色和发的褐色,所以照片上的影像和原来的东西是有点不同了。虽然这样,你总不能说,那明暗两色的影像,完全是底片上平白无故地发生的幻影,你总不能不承认,这影像根本还是由外物本身投来的,外物不同,影像也就不同,没有外物,也就根本不会有影像。所以,就影像的形态来说,它固然带着底片本身特有的性质,而与外物稍稍有点不同,但就它的根本内容来说,它总算反映了外物的影子,它总是以外物为依据的。因此,你不能说它完全不能摄取外物的影像,你只能说它是用它自己特有的形态摄取外物,而不能说它所摄取的不是外物的影像。

认识的主观形式和客观内容的统一

一块糖，我们觉得甜，这甜味，当然只是舌尖上的感觉，这种感觉的形态，是一种主观的形态。但我们不能说它完全是主观的幻觉。因为，如果糖的本身没有甜的作用，我们就万不会有这种感觉，甜，它的内容根本还是由糖的本身得来的，换一碗药来叫你喝，难道你还能够说甜么？不能，你就可以知道味觉原来完全要靠客观的东西决定。所以，当我们说糖是甜的时候，我们所认识到的这种感觉，在形式上固然是主观的，但在内容上，却不能否认这是糖的本身的作用，不能否认我们已认识到了一种物质的客观的性质。在这里，主观的形式与客观的内容结合着，这叫做主观与客观的统一，我们认识一切，都是在主观与客观的统一中实现的；并不单只是主观的幻觉，也有着一滴滴的客观物质的真实面影。这是唯物论的认识论中最重要的一点。

认识不是一次马上就成功，而是一步一步地更加完全的

在主观的形式里，可以认识到客观物质的真实面影。但正因为有主观形式的限制，所以我们所认识到的，最初只是事物的一点一滴，或一小部分，不能一眼就看穿了事物的全部，前面不是说过，一个人，我们一眼看上去，只能看见一侧面或一正面，不能同时看见几面。一张照片，只能拍下明暗两色，只能拍下一个固定的姿式，其他的颜色和动作就顾不了，不可知论者还津津有味地把这些事情当做他们的理由呢！但他们的理由是一点也不充分的，因为，我们虽然不能一眼就马上看穿了事物的全部，但是我们可以慢慢地一部分一部分地来认识。先看过前面，再看侧面又再看后面，然后这个人的全部都认得清清楚楚。我们的认识能力是能够活动能够运动的，对于周围的一切，我们可以渐渐地愈更完全地去认识它，这叫做认识的过程。就说照相罢，照相也不

像“不可知论者”想像中的那样死板。一张底片虽然只能摄明暗两色，如果多费一点手续，还是可以摄取五彩照相，还是能够将红的唇和褐色的瞳孔也照出来。一张照片只能照固定的一个姿式，若用活动摄影机继续摄取几千几万张片子，又连续地放映出来，就成为活动电影，一切的动作，和真正的原来的动作一点也没有分别，这样，照相机也还是可以摄取真实的影子，可以愈更完全地摄取真实的影像的。

唯物论的认识论是反映论。认识的反映和照相的反映不同

唯物论主张人类能够认识到外物的真面目，所以我们说不妨把它叫做可知论，但这只是我们一时高兴了叫出来的名字。在哲学上，这一种认识的主张，另外有一个正式的名字“反映论”，这意思就是说：我们所认识到的一切，都是客观事物的反映，是事物本身在我们主观中的反映。但是，这里有一个很重要的声明：我们认识事物的这种反映，和照相机的那种反映，并不是完全相同的，这篇文章自始至终都用照相机和人类的认识对比着说，只是为便于明了起见而不得不设的比喻。比喻这东西，只能比喻一部分，决不会完全正确的，如果读者诸君看了以上的一切，以为人的肉体、头脑和五官就仅仅不过是一架照相机，那便糟了。所以要特别声明，免得发生误解。人类的认识和照相有什么不同呢，举最重要的一点来说：照相机只能完全照着外物表面的样子拍出来，有这么一种东西，就只能拍这么一张照，除了照着外物拍照以外，别的作用一点也没有了。但人类的认识却不同。人用自己的感官，从外物得到感觉，这一点倒可以说是和拍照一样的。但是，人类的认识除了感觉以外，还有想像和理解等等的作用，它能够利用过去感觉所得的东西，自己构想成种种东西，不一定要真正有那东西存在，分明世界上没有鬼，人类偏偏可以想像出鬼来。这就

不是照相的比喻可以说明的了。所以我们上面的一大篇，对于认识的问题，其实才只说明了一部分，以后我们还要更进一步，再讲得清楚些完全些！

九、卓别麟和希特勒的分别

——感性和理性的矛盾

感性的认识

我们的感觉器官，就好像照相机一样，它从周围摄取种种色色的影像，使我们能够认识周围的事物。假使卓别麟先生走到我们前面，眼睛就会告诉我们：这位先生的嘴上有着小小的胡子，头上戴着顶破礼帽，裤子鞋子都是大得一塌糊涂，手上捏着一根竹鞭当做“司的克”，走路的姿式也不大平稳。……眼睛里所感得到的这一切，和照片上的卓别麟是一样的。总之，照片上所能摄的，都是事物的表面形象，感觉上所能感觉到的，也只是事物的表面的形象，一撮胡子，一顶破帽，一根竹鞭，……都是卓别麟先生的各部分，都是他表面的特征，所以照片上能照出来，眼睛的感觉也能感到。这种感觉器官所摄取的表面影像，我们叫做“感性的东西”由感觉器官所得到的认识，叫做“感性的认识”。

我们曾经说过，人类认识事物，并不完全和照相机一样。现在所讲的“感性的认识”，仍然是拿照片来比，这与我们的话没有冲突吗？不错，如果单单讲“感性的认识”，那结果总是要与我们的话有冲突的。因为“感性的认识”本来只能做到照相的地步，它本来只能和照相机一样，摄取一些表面的形象而已。如果我们仅仅有感性的认识，那我们永远只是在照相，只能看见零零碎碎的一些现象，如胡子、破帽、竹鞭等等。

和照相不同的认识作用

单单认识一些胡子破帽之类的东西，是不够的。换一句话说，单单感性的认识，是不够的。我们说，人类的认识并不完全和照相机一样，就因为它不仅只是感性的认识。除了感性的认识以外人类还有更高明的认识能力，有了这种能力的帮助，人类不但能够认识事物的表面现象，还能够认识到更深刻的根本的特性，不但能摄取零碎的胡子、鞭子，还能够整个的认识卓别麟先生。……空话少说，我们还是拿卓别麟先生来具体地讲一讲。已经说过，照片上印着的卓别麟先生只是一个留着小胡子的人，照片上除了他那一副褴褛的形相以外，不再告诉我们什么，但我们如果再问一问自己的认识，就知道，我们不但能看见这一副形状上的种种表面特征，并且还能了解这位先生是一个滑稽大王。"滑稽大王"，这名词我们可不要随便忽略了！这名词可不比胡子之类只代表着零零碎碎的各部分，它是代表了卓别麟这一整个的人，它所反映的并不是表面的褴褛形象，而是卓别麟这个人的根本的特性。这一种整个的特性，是不是照相可以摄取呢？不是的！是不是感性的认识可以认识到呢？不是的！如果单单依靠感性的认识，那我们只能看见胡子之类的特征，这胡子，和德国法西斯蒂的首领希特勒的胡子完全没有两样，我们将要觉得卓别麟和希特勒没有什么分别。这就是感性的认识骗了我们，这就是照相骗了我们。但是只要我们不是小孩子，只要我们有点学识，我们就不会被照相所骗，因为我们不单单靠感性的东西来认识，我们始终能了解，卓别麟是滑稽大王，而希特勒是一个独裁统治者。

提到滑稽大王这名词，还有一点秘密，更足以证明它不是感性的认识可以达到的。我们现在只说卓别麟是滑稽大王，但看过外国电影的人，都知道滑稽大王不仅仅有卓别麟一个人。罗克也

是滑稽大王，劳莱、哈台也是滑稽大王，裴司开登也还是滑稽大王，所以，滑稽大王这名词不单只是代表着卓别麟的特性，并且连罗克、劳莱、哈台、裴司开登也包括在内。这就是说，滑稽大王这名字是卓别麟、罗克、劳莱、哈台、裴司开登等几个人所共有的，它代表着他们几个人的共通的特性。在这里我们试想想，如果单单靠感性的认识，我们将要觉得卓别麟、罗克、劳莱、哈台等这几位先生是多么不同。把这几位先生的照片陈列起来，我们就看见卓别麟是一个忠实矮小的小流氓，罗克戴着眼镜，倒有点像青年的绅士，劳莱、哈台等等也有他们不同的形象。感性的认识使我们知道的，就是这些表面上的各不相同的特征。但我们的认识，并不单单靠这些感性的东西，我们始终仍能了解，在表面上，这几个人虽有那么多的不同，但他们总之是一流人：滑稽大王。所以当我们说这几个人都是滑稽大王的时候，我们是把他们表面上各种不同的地方撇开了，单单提出他们根本特性上相同的地方来说。在感性的认识中我们只看见各人的差别，现在却看见了各人的同一。在感性的认识中，我们觉得各人都是互相分离的，

理性的认识

现在却看见了各人互相间的关联。这种统一，这种关联，都不是感觉器官可以直接看得到的，但是我们能了解它，我们能用我们的理解力去了解它。用理解力去了解，这一种认识，我们叫做"理性的认识"。

感性和理性的矛盾

现在我们知道人类的认识能力是有"感性的认识"和"理性的认识"的分别了。感性的认识就好像照相一样，从周围摄取形形色色的影像。理性的认识却更进一步，把那感性的认识所看不见的东西也抽将出来，抽出了普遍的和整个的东西，这叫做抽象。值得注意的是，理性的认识就好像是一个专门爱捣蛋的泼皮鬼，总是要和感性的认

识开玩笑。感性的认识觉得卓别麟有小胡子，希特勒也有小胡子，两个人是一样的，理性的认识却偏偏要说卓别麟和希特勒是完全不同的两种人。感性的认识指出罗克不像卓别麟，而劳莱、哈台又与罗克、卓别麟大不相同。但理性的认识却说他们大家都是一样人，都可以给他们加上滑稽大王的称号，感性中觉得是同一的，理性中偏偏看出了差别，感性中觉得有差别的，理性中偏偏看出了同一。在差别中看见同一，在同一中又看见差别，这在人类的认识中，就成了一个矛盾，这使我们的认识自相矛盾。这种矛盾，也就是“感性的认识”和“理性的认识”的矛盾。

现在我们又看见，在人类的认识里，感性的认识和理性的认识竟大家抬起杠来了。“感性”先生说是这样，“理性”先生偏要说那样，然而，谁说的话靠得住一点呢？为要排解这一个纠纷，古来的许许多多的哲学家就费了不少的脑汁，写了不少的著作。然而可惜这多少哲学家，虽有着非常聪明的头脑，然而因为态度不好，常常只是偏袒着一方，因此闹了两千多年，一直到离现在八九十年以前，还没有一个哲学家真正排解得了这一段纠纷。

我们试大概地说一说：这许多哲学家中，有的是偏袒着感性先生的，有的是偏袒着理性先生的。偏袒感性先生的哲学家，就相信感性的认识，以为照片式的认识是最靠得住。这一流的哲学家，在哲学史上总称为经验派的哲学家，或称为经验论者。为什么叫做经验派呢？因为他们相信经验是一切认识的真正来源，而这所谓的经验，就是指感觉上的影像，或感性的认识。我们中国现在也有位叶青先生，就是自称做经验派的哲学家的。但这些经验论者，因为偏袒着感性的缘故，结果是把理性打到冷宫里去。例如对于卓别麟，他们只相信他的小胡子，如果有人说：“卓别麟是滑稽大家”，经验

经验派哲学上，偏袒感性的认识

论者便要蹙起眉头来:“说是这样说,可不一定真的有罢?我们虽然说滑稽大家,但滑稽大家这东西根本看不见。我们只看见小胡子、破礼帽等等,除此而外,还有什么东西呢?”因为看不见,经验论者就不相信了。凡是感性所感觉不到的东西,经验论者总以为是一种虚构,他们对于理性的认识是多少总有点怀疑的。

理性论者,偏袒理性

其次,当然还有一派哲学家是偏袒理性的。这一些哲学家,又是太相信理性的认识,而以为感性的认识是混乱不清的幻影。这就是理性派的哲学家,或称为理性论者。理性论者认为理性是认识的真正的来源,认为理性的认识是真正的认识。如果再拿卓别麟的话来说。他们就认为,滑稽大王这名词才能代表真正的卓别麟。那小胡子,那一切鞋、帽、鞭、袴都是不重要的形象。

这经验派的哲学家和理性派的哲学家,他们所袒护的东西是互相反对的,因此他们的意见也是互相冲突的。他们不但没有给理性的认识和感性的认识排解了纠纷,反而倒使自己互相间对垒起来,经验派的大本营是英国,理性派的大本营是欧洲大陆(德、法、荷兰等国),两个大营垒,在哲学史上,对立了很久,抬了好久的大杠子。他们为什么要这样呢?原因是在他们眼中,感性的认识和理性的认识是绝对势不两立的两只老虎。他们以为,这两只老虎碰在一起的时候,一定不是你死,就是我活,决没有两只同时活着的道理。因此,他们以为排解纠纷,只有一个办法,就是救活了一只,杀死了另一只,只让一只活着,于是就没有争斗,没有矛盾,没有抬杠,这样就万事大吉!这是他们的态度,这种态度,叫做形而上学的态度。说明白一点,形而上学的态度就是怕矛盾,怕自己抬杠,对于一件事物,它总想把它当做孤立的,自己内部没有冲突的东西去看。要内部没有冲突,就只有将两只老

经验派和理性派的冲突

虎随便杀死一只，换一句话说，只有将感性的认识和理性的认识两种东西随便丢了一样。然而，你想丢这一样，我又想丢那一样，各人所丢了的不同，各人所爱好的也不同，于是仍然抬起杠来，这不但没有解决了纠纷，反而将纠纷扩大了，反而把事情弄僵了。

经验派和理性派的哲学家，拼命地想把他们各人所不高兴要的东西丢去。但他们忘记了，感性的认识和理性的认识，在人类的生活中，是常常同时存在在一起的，要丢，在事实上是丢不了。无论丢了哪一方面都是违背了事实。那么，怎么办呢？这里我们可以让新唯物论的反映论出来说话了。反映论和经验论、理性论都不同。它并不丢了这样又爱上了那样，它很正当地将事实指出。感性的

反映论不怕矛盾

认识和理性的认识同样地都在人类的认识中有地位，反映论也就承认了他们的地位。这两种认识能力是互相抬杠互相矛盾的，反映论也就承认了这矛盾。它并不像形而上学那样怕矛盾，并且它还指出矛盾是非有不可的。它告诉我们，“理不辩不明”，人不打架不会成为相好，抬杠并不是坏事，抬来抬去会渐渐抬出更巧妙的花样来。人类的认识是有矛盾的，但正因为有矛盾，所以才有进步。如果单单靠感性的认识，我们只看见卓别麟的小胡子，我们分不清楚这和希特勒的胡子有什么分别。等到理性的认识来和它抬起杠来，我们才知道，卓别麟的小胡子是滑稽大家的小胡子，而希特勒的小胡子则是独裁的统治者的小胡子。这样抬了一下杠，我们就可以认识得更深刻一点，分别得更清楚一点。我们能够轻视抬杠的意义吗？

总之，反映论告诉我们，感性的认识和理性的认识是永远要抬杠下去的，愈抬下去，认识就愈进步。至于这种杠子是怎么抬法呢？这现在已没有工夫说了。以后再讲罢。

十、抬杠的意义

——认识和实践

当一个电影院要放映卓别麟的影片时，照例广告是很早就铺张出去。这时，我们就在街角上、墙壁头、报纸里，到处发现这位生着小胡子的外国瘪三的画像。这小胡子的印象，前次曾经说过，是我们的感觉器官可以认识到的，所以叫做感性的认识。感性的认识和照相一样，是直接从外物摄取的，所以又称为直观。直观所给我们的影像，是不是真实的呢？是的！我们看见小胡子生在卓别麟的嘴上，这是直观，同时也是确确凿凿的真事，不容我们怀疑。可是，我们也不要相信得太过分了。这小胡子每每会使我们想起希特勒来，如果对于直观相信得太过分，我们也许就会以为卓别麟和希特勒没有什么不同，那么，明明是卓别麟的小胡子，倒反使我们误认做希特勒的东西了。我们要知道，卓别麟和希特勒的类似点，只是表面而已，在根本的性情上两个人是完全不同的。但我们的感觉上的直观，只能摄取表面的形象，因此我们只看见了两个人的类似点，却看不见他们性情上的差异点。如果要分清楚这差异的地方，就不能依靠直观，却需要用我们的理解力去辨别了。用我们的理解力，就知道卓别麟根本和希特勒不同，他只是罗克、劳莱、哈台一流的人，他是滑稽大王。希特勒呢？倒反是那没有小胡子的慕沙里尼① 的同道者，是独裁主义的魔王。

已经说过，表面上直接看不出来的东西，我们用理解力去看出来，这种认识作用，叫做理性的认识。我们还说过，理性的认

---

① 慕沙里尼，即墨索里尼——编者。

感性和理性的矛盾正反映着外界事物自身的矛盾

识是怎样的专门喜欢和感性的认识抬杠。感性的认识上觉得同一的，它偏看出了差别，感性的认识上觉得不同的，它偏看出了一致的地方。但我们现在就应该明白，这种抬杠，虽然好像是我们自己的两种认识能力在互相捣蛋，然而追根究底，引起这种捣蛋行为的原因，仍是外界的事物本身，并不是我们的认识能力专门爱兴风作浪。如果卓别麟和希特勒在表面上相同，在性情上也根本相同，那么我们的理性的认识能力，纵然有孙悟空闹翻天宫的本领，也跳不出"相同"两个字的手掌心。正是因为卓别麟和希特勒只有表面上的相同，两个人本身的性情根本是不同的，我们的理性的认识才有方法和感性的认识抬杠，所以，抬杠的事情，本来是外界事物的本身所具有着的。无论哪一种事物，它的表面形象和它的根本性质，原来不断地在抬着杠，我们的感性认识和理性认识的抬杠，不过是把事物本身的抬杠反映到自己的头脑中来罢了。

现在我们就可以了解抬杠的意义了。我们把理性认识和感性

理性的抬杠，可以使我们认识得更深刻

认识的抬杠，叫做理性和感性的矛盾。现在我们知道，这一种矛盾，不过是反映着事物的表面形象和它本身的根本性质的矛盾罢了。如果单靠感性的认识，我们就只能知道表面的东西，如果让理性来一抬杠，就连事物的根本性质也认识清楚了。这正是所谓理不辩不明，人不打不成相好，杠子愈抬得利害，愈更会把新花样抬了出来。抬杠一次，我们对于外界的事物就认识得更深刻一些，更完全一些。

我们已看见理性的抬杠是怎样重要。但现在又要注意，理性

但同时也不要忘记了感性认识的重要

的认识虽然使我们认识得更深刻、更完全，但还是不要把它靠得太牢实，切不要以为有了理性先生，就万事大吉，就要把感性的认识完全丢在茅

坑里去。例如我们了解卓别麟是滑稽大王，这当然不错的，但如果因此就以为卓别麟仅仅是一个滑稽大王，而那小胡子、破帽等等的印象不算是他身上的东西，这对吗？这就不对了！试想，如果没有小胡子、破帽等等的东西，卓别麟还有使人发笑的力量吗？人们一定说，没有这些，至少力量会减少了大半，至少他在滑稽大王中将要坐不成第一把交椅。其实他身上的每一样东西每一个特点，都是造成滑稽大王的一个重要的部分，都是不能忽略了的。单独拿一部分出来，当然不一定能代表卓别麟（例如胡子也可以代表希特勒），但如果没有这许多部分，也不会成功一个卓别麟。要有这许许多多的部分，才能构成一个整个的卓别麟，才会表现出能使人笑的力量，才会表现出这种根本的性质，使我们大家都称他滑稽大王。所以，当我们让理性的认识出来抬杠之后，并不是要它把感性的认识打倒、丢开，而是要使感性的认识屈服，把它包括起来，把零零碎碎的感觉印象包括到整个的性质中来。我们知道他是滑稽大王，同时也要知道这滑稽大王有小胡子、破帽等等，才能够真正认识清楚卓别麟是怎样的一个人。如果单单知道他是滑稽大王，而不注意到他的其他的一切，那么我们所知道的是空洞得很。我们只知道他是会使人笑的，但他是怎样使人笑的呢？他有些什么东西足以使人笑呢？他的滑稽，和劳莱、哈台、罗克等人有什么不同呢？这一切都没有方法知道了。

单靠理性的害处

这些道理，本来是人人都知道的，恐怕有人还要怪我多话，噜嗦：世界上谁不知道卓别麟是滑稽大王而又同时有小胡子呢？何必这样不厌烦的来解释它？不错，单就卓别麟来说，确实是用不着解释，但世界上的事情非常复杂，有许多事情，常常不是这样容易明白的。人们常常会把理性的认识靠得太牢实了，只注意到抽象的理论，忘记了还有

许多值得顾虑的具体的事件，因此弄出很大的错误的。举一个例，譬如说读书能增进知识，这话本来是合理的，不过，当我们承认这句话以前，我们首先不可不注意另一个事实问题，就是："读些什么书。"有的人不注意这一点，只听人说读书能增进知识，就不管什么书也拿来读，这不是很错误的吗？如果是不值得一读的书，我们读了，也许倒反而会使知识退步吧。这就告诉我们，当认识一件事情的时候，我们不能单凭一些空论来判断，还要顾到许多具体的事实。

现在我们已经知道，感性的认识和理性的认识是分不开的。当我们认识一件事物的时候，首先是从感觉上得到一些直观。接着又才有理性的了解，从这事物中获得一些更深刻更完全的东西，但这些东西是抽象的东西，如果单单依靠这些抽象的认识，我们就只得到一些空洞的形式。这些抽象的形式，如像上面所举的"滑稽大王"，我们叫做概念，因为它是把劳莱、哈台、罗克、卓别麟等人的共同性质概括起来的一种观念，又如上面所说的"读书能增进知识"，则是一种普通的道理，除了这概念和普通的道理之外，还有科学上的法则、原理等等，都是一种由理性认识所得到的抽象的东西。这些抽象的东西，决不是和感性认识中的具体的东西完全无关，不！它们的关系还很密切呢！抽象的东西都是由具体的东西中抽引出来的，没有罗克、劳莱、哈台这一流人物，就不会有滑稽大王的概念，如果不是有许多书真能增进人的知识，就不会有"读书能增进知识"的道理；同样，科学上的一切法则、原理，都是从许许多多的具体事物中研究得来的，所以具体事物是抽象法则的基础，感性认识是理性认识的基础。建筑房屋，必须有稳固的基础，房子也才会稳，忘记了基础，就成为空中楼阁，那还要得吗？同样，在我们讲理论、谈法则的时候，如果忘却了具体的事物，也就成为无用的空论了。

因此，当我们应用理性去认识事物的时候，同时还要能把握

感性的基础。但是，仅仅这样，就可以十足地认识到事物的真理了吗？这倒未必！我们知道，说到认识，总得要能认识外界事物本身的真理。换一句话说，所认识的总得要是客观的真理，才算是十足地达到了认识的目的。但我们说过，我们的认识能力，并不完全和照相机一样，照相机的影像是向外界的事物摄取来的，人类的认识，最初也是经过感性的认识而由外物摄取来的，但照相机只摄取了表面的现象就完事了，而人类的理性认识却还能更进一步，从这表面的现象中渗透到那直接不能看见的本质。这已经不是照相式的摄取所能做到的了。这都还好，这里所渗透的，虽然不能直接看见，却还不失其为外物的本质，还是由外物获得的认识。我们所最要注意的是人类的头脑中的主观的思想，有时也不一定是从外物得来的认识，它常常会将种种认识所得的材料自动地加以组织，造成种种的理想、想像。这些东西，因为常常是人的思想中自己造作出来的，所以就不一定能与外界的事物适合，有时反而与外物完全相反，成为一种空想。这种情形，更是照相机所没有的了！主观的思想，虽然常常与外物相反，而在抱着这种思想的人，往往会非常相信它是真理，这就叫做主观的真理。人类能够自动地造作出主观真理来，这种特性，又叫做主观的能动性。

人类的头脑能够自己造作幻想，成为主观的真理

因为主观有了能动性，人类的认识就不一定能获得客观的真理了，人类每每自己造作许多架空的想像，还以为是了不得的真理，一点也不醒悟。其实，你要叫一个沉迷在空想中的人醒悟起来，是极不容易的。因为事物是在客观的世界里，而他的思想是在他的头脑中，事物不会自己走进他的头脑中去证明他的思想的错误，没有证明，他怎能够自己醒悟呢？所以，单单靠以前所说的感性和理性的能力，

主观真理常和客观事实相背驰

就要想充分的认识事物的真理，是不可能的。感性和理性始终也是人类的主观的能力，它们有着能动性，架空的想像就是它们造作出来的。一旦走错了路，它自己就不会矫正，只能等外界的事物来证明，才有办法。一个相信鬼的人，除了世界能够向他证明没有鬼以外，是没有方法医治他的疑心病的。

因此，我们要在“实践”中去矫正主观的错误

但世界既然不会自己走进人的头脑中来向人证明他的错误，那有什么方法使世界来作证人呢？这只有使人类用自己的主观去接触世界，这有办法么？有的！这就是我们常常说的“实践”。所谓实践，简单地说，就是改变世界改变环境的活动。只有在改变世界的活动中，才能够和世界上的一切事物密切地相接触，我们对于世界一切的认识是否真实，是否不落在空想里，也才可以在这里得到证明，得到矫正。

这里，我们举一个例子罢。例如说对于日本人的认识，我们在上海看见他们的警察，看见他们的军队，这些都是感性的认识，在这里我们得到他们的耀武扬威的印象。同时在我们的理性认识中，我们又了解这是帝国主义国家的代表。说到帝国主义，于是我们就可以想像到它是富于侵略性质的，它有强大的资本，有强大的武力，和我们落后的半殖民地的中国比较起来，我们是很难抵御他们的压力的。这种想像，在没有实践证明的时候，自然觉得是千真万确的真理。然而，“一·二八”来了怎样呢？这是一个实践，证明这种想像是太怯懦的想像，证明就是帝国主义的侵略，只要有民众真正起来一致抵抗，也决不是没有希望冲破他们的铁锁。

实践能使主观和客观统一

现在，我们又看见实践也是一个会抬杠的重要分子。在我们的认识过程中，起初是理性抬感性的杠，现在是实践又要来抬理性的杠了，理性的认识虽然比感性来得深刻，然而是高耸在空中的楼阁，很容易

离开了事实，成为主观的空想，现在再让实践来抬一次杠，使它和客观的世界接触起来，使主观的思想能与客观的事物更一致，这叫做主观和客观的统一，实践就能使主观客观统一。

这一次的讲话到这里可以做结束了。我们的认识，从感性到理性，又由理性到实践，完全是一连串的抬杠过程。抬杠一次，就认识得更正确些，更深刻些。我们还要指出一点：我们的认识，也并不是经过实践一证明后就完全满足了。在实践中，一面矫正了主观的错误，一面又得到新的感性的认识，所以又有新的认识过程发生了。譬如在"一·二八"的实践中，我们就学得了许多新的对付侵略者的知识。我们要证明卓别麟是滑稽大王，就去实践，看电影，看是否真正使人笑。电影就证明果然不愧是滑稽大王。但在看电影时，我们又看出卓别麟有许多新的特点，原来他并不像罗克等等的滑稽大王一样地只晓得胡闹，他除了能使人笑之外，有些地方也会使人流泪。这样，看电影的实践就和先前的理性中的滑稽大王抬了杠，它给我们一些新的感性的认识，使我们又再走向新的理性认识去，觉得卓别麟不仅仅是一个滑稽大王，而又是一个相当有点严肃的艺术家，因此，从感性到理性，从理性到实践，又由实践得到新的感性，走向新的理性，这种过程，是无穷地连续下去，循环下去，但循环一次，我们的认识也就愈更丰富，所以这种循环，是螺旋式的循环，而不是圆圈式的循环，它永远在发展、进步，决不会停滞在原来的圈子里。

认识是依螺旋式进步的

十一、由胡桃说起

——实践和哲学的党派性

假如这里有一个胡桃，试问我们的直观（或感性的认识）所

能觉到的是什么呢？首先我们的眼睛看见它是黄褐色，圆球形，表面凸凹不平，再可以用手去触一触：是硬的，或者用鼻子嗅一嗅：没一点气味。还有什么呢？怕不再有什么了。我们直接所能感到的是这样贫乏！但我们有理性的认识，可以知道更多的东西。我们马上就知道这胡桃不过是世界上千千万万胡桃中之一个，它们中间有同类的关系，“胡桃”是它们共同的名字，是一个概念。我们还可根据过去的常识，想象到这胡桃里面一定有可以吃用的胡桃肉。这是想象中的知识，不是我们直接能够看得见的。我们虽然想象这胡桃心里一定有肉，但是真有没有呢？是不是枯了？或是已被虫吃空了？或者腐坏而不能吃了？这一切，我们却不能直接知道。“胡桃一定有肉”，这种推测，就普通的情形来说，并不算错。但这只是普通一般的道理，要用这种空洞的道理来断定现在的胡桃有肉，那是不一定靠得住的。因为这种推测还只是我们心里的推测，只是主观的推测。这种主观的推测是不是和现在的胡桃本身（也就是客观的东西）一致呢？这就没有把握了。

因此，理性的认识虽然比感性的认识更丰富、更深刻，可以推测事物的内部的情形。但可惜它同时竟缩后了。感性还能直接触到外物的表面的形状，虽然只是表面的感觉，总还亲切得多。而理性的认识却缩回到主观的圈子里，没有办法确实抓着外物真相。它只晓得用普通的道理去推测，用一般的公式去推测。但目前的东西是否只能适合你这公式呢？这一点它就没有能力负责了。有许多人就是太看重了一般的公式，太看重空洞的理论，结果对于世界上活生生的事实没有能力观察，俄国普列汉诺夫派的形式主义，就是犯了这种错误。

还是回到胡桃来说罢，因为一定有人早就要想这样说了：“你为什么这样痴！一个胡桃内部有没有肉都没有办法知道吗？把它

的壳打坏，剥开，不是就可以看见了么？”不错，这是谁都懂得的很简单的方法。天下间万没有这样的蠢人，只顾痴想胡桃里有没有肉的问题，而不打开来看。但我们要知道，世界上的事情复杂得很，不一定都和破胡桃这样简单明了，对于某些事物，人们常常不知道动手将内容剥出来可以做证明，只管老是在公式和理论上呆想，结果没有把握，只好说事物的内部无法知道。以前我们常常说到的“不可知论”，就是一个例子。德国哲学家康德说“物自体不可知”，以为物质的本身是没有人可以知道的，这也就因为他不知道物质的本身可以有方法剥出来的缘故。

一切物质的本身可以像剥胡桃一样地随便剥出来么？当然不是这样简单容易。但根本的情形倒没有什么不同，无论什么事物，我们要使它潜伏的内容显露出来，使我们可以看见它的真相，就只有设法打破它的现状，努力去改变它。这就是以前我们常常说的“实践”。

实践就是去改变事物

实践就是去改变事物，这是最重要的一点。我们常常把实践称做“变革的实践”或“批判的实践”，就是这个意思。只有在实践中可以得到最高的真理。为什么呢？上面胡桃的例子就可以做一个说明。当我们未剥胡桃以前，我们所推想的胡桃内部有肉的事，仅只是主观上的理性的认识，不一定能与客观的事实一致。但是，剥胡桃的实践一开始以后，它内部的肉就给我们直接看见了，理性的认识又回复感性的认识了。抽象的理论变成直观中的事实了。物自体就给我们暴露出来了。于是我们主观中的想像与客观的东西统一起来，这样我们就可以看见物质本身真正的性质，看见了现实的真理。

实践是最重要的

实践这样能使我们认识现实的真理。所以我们应该把它看得最重要。但这自然并不是说可以不要理论。理论虽然有主观的色彩，但如果没有

它，我们就不知道怎样去实践。如果我们看见胡桃而不会想像到它里面有肉，那我们也就不会想去打破它来看。这一种指导的能动的作用，是不可轻视的。

但最后的真理，始终不能不由实践来检证。在实践中，我们一方面是依着理论去改变事物，是我们的主观和客观的事物在对立，在斗争，一方面就在这斗争中可以矫正主观中的错误，使它和客观的事物一致。这样，实践是主观和客观的"对立的统一"，只有它能使理论更接近客观的真理，我们要把实践看得比理论更重要、更高级，就是为着这原因。

因为实践对于认识事物是最重要的东西，所以我们要特别把它的意义弄清楚一点。前面说"实践就是去改变事物"，这是最要注意的。不改变事物，就不能算做实践。单只看一看，摸一摸，或者再凭自己的心思想一想，这是没有实践的。旅行的人，对于他所到的地方表面上看一通，这样所得到的，只是"印象"，只是"感想"，决不会能够完全明了那地方的真正的现象的。"一·二八"的战役，国联的李顿调查团来中国调查，那时日本军队还占据着战区，到处悬挂着日本的国旗。等他们来时，日军连忙换成中国旗子，使李顿一行人见了，也并不知道日军在中国是多么横暴。只看表面，而不亲身做变革中的一分子，就是常常会这样受骗的。所以，要认识一件事物的真理，只有在改变的行为中去认识，只有实践。

各种人有各种人的实践

人类在社会中，是不断的在实践里生活着的。为要取得生活资料，他不能不改变他的周围的东西。在这样的实践里，人类就能认识周围的事物。一切人类的知识，都是在长久的实践中积蓄下来的。但一个人在一定的社会里，他们的生活有一定的范围。所以实践也有一定的

范围，做商人的有商人的实践，做工人的有工人的实践。因为实践的范围不同，所以人们的知识也不会相同的，我们常说的“三句话不离本行”，就是指一个人的生活实践限制了他的知识的范围。对于一件事物，由各种生活中的人看来，一定有各种不同的意见，而每一种意见，都一定与各人自己的生活有关系。谁的意见对呢？这就要看谁是对于这件事物能够作变革的实践了。不能够对这事件作变革的实践的人，他决不会充分明了这件事的真性质。他的意见，只是很随便的凭自己所能想到的一些说明和解释。例如火车的行动，乡下人常常用拖水车的原理来解释，以为车头上有什么人在推动车轮。更早以前，甚至以为推动车轮的是一个怪物，每年要用一个小孩子去祭它。这些解释，在他们自己想来倒很说得通，然而和火车的本身却毫不相干。能够真正明了火车的人，只有开车的工人，制造火车的技师，在学校专做物理试验的学生，他们对于火车的知识，却是从实践中得来的，因此他们的知识就不是空洞的说明，而是能够直接应用到火车本身上去的真理。

只有变革的实践，能够使人认识真理

一切的学问，如哲学社会科学等等也是同样的道理。一种学问必定有很多的派别，但不一定都是真理，只有那在变革的实践中得来的理论，才能够真正把握着事物的本身。在现社会里的人类，是分成了两个最大的主要的部分了的。一个部分是希望保守着社会的现状，另一个却在努力地变革现社会。前者不能变革社会，他们的哲学与实践脱离了关系，只是一些空空洞洞的说明，只想遮掩现社会的丑恶替现状辩护，他们是顾不到真理的。后者才是在实践中生活着。他们的哲学，不是空洞的说明，而是从实践中得来，能够帮助实践，改变世界的。能够帮助实践，一定是客观世界的本身的

什么人才能够有变革的实践？

真理。如果不是真理，决不能改变世界的。

党派性的意义

因此，理论决不能与实践脱离，离开了实践，就是空论。哲学不是书斋里的东西。只有站在改变世界的立场上，在实践中去磨练出来的哲学，才是真的哲学。最进步的哲学，一定是代表着最进步的实践的立场，没有进步的立场，决不能得到进步的真理，我们常听说所谓哲学要有党派性，不外是这个意思。

十二、我们所能认识的真理

——真理论

前几次我们把认识的过程说过，现在要讲认识的性质了。

我们认识卓别麟是滑稽大王，认识他有小胡子，认识这小胡子和希特勒有共通点……我们所认识到的这一切，是真的吗？这一切都不是我们自己头脑里的幻想吗？这一切都是卓别麟先生本身所有着的吗？

一定有人回答道："这何必还要问呢！小胡子当然是真的，卓别麟的本身当然是滑稽大王，哪里会是我们的幻想？"

但是，世界上偏偏有一些观念论的哲学，偏偏要反对这种意见。把我们所认识的一切，都看做幻想，看做主观的东西，以为客观事物的本身，和我们的认识是不同的。

佛学里的思想，就常常带有这一种色彩。例如佛经里有这样一个故事：两个人在海边散步，看见海中远远的有一只帆船在行动。一个人就说："你看，那船在动呀！"另一个人却反驳他说："不是船在动，是风在动，因为船是风吹动的。"第一个还是要坚持他的主张，说："总之，船在动着就不假。"两个人就是这样争

辩下去，一个死咬着是风动，一个总是主张船动，坚持着不肯让步，后来是去求释迦给他们评判。释迦的回答是这样的："船也并没有动，风也并没有动，都是你们两个人的心在动罢了。"

这故事，这评判，不是很荒唐吗？但佛学上是把它当做了不得的大道理，很郑重地记载在经典上的。因为这是佛学上的一种很重要的主张。凡是我们所看见的，所认识的，都不是客观事物本身的真相，我们以为船和风在动，其实不过是我们的心中生出来的幻想罢了。这样一来，小胡子，滑稽大王，都是我们的心里生出来的东西，卓别麟先生的本身上并没有这一回事。

依照这一种思想来说，认识的性质，是主观的。

主观的真理

还有一种思想，也是不承认客观的认识。它是这样主张：一个人的认识，常常随着他的生活地位等种种状况而有变更。在那破产的农村里，我们看见许多饥民把草根树皮当做了美味，但这草根、树皮，在生活稍稍好一点的人看来，决不会相信是食物的。草根、树皮的本身究竟是什么呢？我们没有作最后解答的能力。我们只是依着自己的欲望和要求，造作出一些适合于自己的见解来罢了。所以我们的认识是主观的，我们只知道主观的真理，而没有方法接近客观的真理。

近几十年来有一种叫做"实用主义"(Pragmatism)的哲学思想，就是这样的。它发生在美国，而被我们的胡适搬到中国来应用。实用主义这名词，又有人译做实验主义。它主张一切知识都应该经过实验，经过证明，才可以断定它是不是真理。这对不对呢？这倒好像是很对的。但我们注意不要受骗！实用主义所主张的实验，是非常滑头的东西。草根树皮是不是美味呢？实用主义就说："拿来实验罢，先吃一吃看看。"倘若吃的人正是饥民，他

告诉实验主义者说比观音土好吃多了。那么实用主义就会宣传道："这就是实验的结果，草根树皮是美味呀！你们穷人何不都去吃草根树皮呢？"倘若遇到了有钱人，对实用主义者说："我看见草根树皮就恶心了。"那么实用主义又会说："不错，这又是实验的结果：草根、树皮是会使人恶心的，有钱人本来应该吃珍馐美味！"

这样，大概可以看出实用主义的真面目来了。凡是有实用效果的或者实验成功了的，实用主义者都看做真理，不管这种实验是不是可靠。实验的结果前后不同，他们也不管。实用主义者只问眼前是怎样，就算怎样。只要眼前实用得下去，就是真理。至于将来怎样只有等将来再说。所以胡适博士因为香港总督赠了他一个博士头衔，就大大的赞扬大英帝国，至于大英帝国本身究竟怎样，它对于中国是站在什么地位，胡适博士都可以不管，因为眼前这一个博士头衔，在胡博士看来，就足以证明大英帝国是好的了。

实用主义只注意眼前的实用，只要能满足眼前的应用，都看做真理，只要适合眼前的目的的，都是真理，人的目的，常因生活地位等种种状况的不同，而有种种差异，所以各人心目中的真理，是有种种不同，真理是各人主观的东西，没有客观的真理。你认为是真理的，在他看来完全是假事，他认为是真理的，你也看做虚妄。现在是真理的，过一会儿马上也可以成为假事。所以，在实用主义者看来，凡是我们自己在眼前所知道的真理，都仅只是在眼前，仅只是对于我们眼前的地位才能算做真理，并不能应用到过去或将来的。这种仅只能应用在眼前，仅只能适合眼前的地位，状态或目的的真理，叫做相对的真理。

相对的真理

实用主义只承认主观的相对的真理，结果，就把真和假分不

清楚了。例如这里有一个胡桃，我们说："这胡桃是可以剥开来吃的"，这话是不是真理呢？实用主义者为要实验，就要求剥开来看：要果然可以吃，他才承认是真理。但如果这里还有一个小孩，我们为要阻止小孩去吃这胡桃，就骗他说："这胡桃有毒，吃了就死！"小孩真的不吃了，那么，实用主义者也会以为这是真理。因为小孩的被骗，表明"有毒"的话有了实用的价值，能适合着眼前的目的，所以这也是真理了。

也许有人以为真正的实用主义，决不会这样傻，无论怎样荒谬，总不致于把胡桃看做有毒的东西，把骗小孩的假话当做真理罢？但我们要知道，这里的胡桃的例子，是非常简单的一件事，所以就是实用主义者也不至于真的会陷入那样的谬误。但对于比较复杂的问题，就不尽然了。实用主义既然只承认真理是相对的，所以凡是相对地有一点实用效果的道理，就认为是一种真理。科学自然是有实用价值的，实用主义者不反对科学是真理，但同时，与科学决不相容的宗教，在实用主义者看来，也可以算是真理，因为宗教的迷信，很有迷惑人的力量，这也是一种实用的效果。所以美国实用主义的首倡者詹姆士还极力主张人们要信宗教。用我们的胡适博士来说：例如关于中日的问题，李顿调查团报告书上所陈述的一切解决办法，其虚伪和滑头处，也和骗小孩的胡桃有毒不相上下，然而胡适却把它看做了不得的真理，这也是实用主义的杰作之一！

实用主义的荒谬

好了，现在我们已经明白，如果跟着实用主义者，主张人类所能认识到的真理只是相对真理，那结果会得多么荒谬！一脚踢开了罢！让我们走自己的路，找出我们自己的主张来。我们怎样说呢？实用主义主张相对的真理，主张各人的生活、地位等等状况能左右他的思想，使得各人有各人的真理。这一点我们可以反

对么？这一点倒不必反对，因为事实上实在是这样的。生活地位不同的人，对于同一件事物的见解也决不会相同的，中国民众的排日，我们是因为日本先侵略我们的缘故。然而日本的侵略主义者却偏偏要说是我们先排日，所以日本才不得不来侵略。这就因为日本侵略主义者的地位完全和我们相反，所以他们的见解也和我们完全相反。如果我们不承认生活地位能左右人的思想，那就难免要抹杀事实了。但我们是不能抹杀事实的。那么，我们只好仍然回去跟着实用主义者走，也主张真理只是主观的和相对的么？这也是不对！怎样才对呢？

人们因为地位不同，思想见解也不同。这各种不同的思想见解，实用主义者一律都把它看做真理，这就是我们不能跟它走的最重要的一点，也就是实用主义的荒谬的地方和骗人的地方。我们知道，对于一件事情，许多人虽然都有见解，但不一定都是正确的见解，也有完全错误的。只有那正确的见解，才可以算做真理；而实用主义却是连错误的见解也当做了真理了。对于胡桃，骗小孩的人说是有毒，卖胡桃的人为了生意经的地位关系，一定要非常夸大地宣传它的肉是多么肥美可口，买胡桃的人仔细地观察之后，也许会觉得那胡桃内部怕是被虫吃枯了。这三种见解，哪一种是真理呢？依实用主义来说，三种都应该是真理（当然都是相对的真理），然而在实际上，只能够有一种是真理，或者真的是肥美可口，或者真的是被虫吃枯了。总之，只有和胡桃本身的情形一致的见解，才是真理，更概括些说，只有能够反映出客观事物的真理来的见解，才是真理。

真理必须有客观性

真理必须和客观事物一致，不能够由主观随意捏造出来，主观的真理是没有的，因为完全由主观产生的见解决不会是真理，凡是真理，都得要有客观性。

站在前进立场的人,才能够认识客观的真理

人们的见解不一定都是真理，那么，要谁的见解才是真理呢？更具体一点说：人的见解是因生活地位而不同的，那么，要处在怎样的地位上的人，才能够抓得到真理呢？这回答，我们在以前就说过了：真理，只有站在前进的实践的立场上的人，才有能力把握得到，骗小孩的人，他不愿意把胡桃破给小孩吃，不能打破胡桃的现状，他的立场使他不能说真话。卖胡桃的人，他要将完整的胡桃卖出去，他的地位使他不能打破胡桃来看，所以他只能空唱“肥美可口”之类的高调，他的话也就不见得是真理。只有那买客，他怕吃亏，他要尝试，他要打破了胡桃壳来检查它的肉，胡桃的本身是不是好的呢？经过他的检查，才暴露出真相来。所以他的见解才能够和客观的东西一致，才是真理。社会上的真理，常常是由被压迫者把握着，而压迫者所说的话，常常是在骗人，常常不是真理。外国有一句格言：“压迫人的人，就是聪明的，也会变为愚蠢。”这就因为他的压迫者的地位，使他不能把握到真理的缘故。

压迫者不能认识客观真理

中国是被压迫的国家，日本是压迫者。中国民众因为受日本侵略，才起来排日，而日本偏要说是因为中国先排日，它才来侵略。为什么呢？就因为它是压迫者，他的地位使它不能不强词夺理，不能不说出许多欺骗人的话。要把握真理，就得要站在前进的实践的立场上，站在打破现状的被压迫者的立场上，只有这样，我们所认识到的一切才能够与客观世界一致，才不会是主观捏造的见解。不过，现在又要问了：我们这样所把握到的真理，是不是一成不变的东西呢？如果一成不变，将来永远都会是这样，那么这就叫做绝对的真理。绝对真理是不仅仅在适合眼前的目的，不仅仅是在一种地位上有实用的效

绝对真理是永远不变的

果。它是永远的、普遍的。如果我们能完全把握到绝对真理，那么，我们的认识就完结了，永远不再进步了。

事实上，我们的认识是不断地在进步，将来还要无限地进步，所以我们决不能够完全把握绝对真理。既不能完全把握到绝对真理，那是不是又要跟着实用主义者去，主张只有相对真理了么？这也是不对的。实用主义者所谓的真理，完全没有标准。在我认为是真理，在你可以完全看做虚伪。今天是真理的，明天也可以完全推翻。明天的真理，不一定比今天进步，只不过是换一个花样罢了。我们所谓的真理，是以客观的事物为标准，合乎客观事物的真理，是不容你随便否认的，你如果不承认，那只是你的错，不是这真理错。所以这种真理，是有绝对性的，不过不是完全的绝对真理。它只是绝对真理的一部分。到了明天，如果我们的认识增加了，我们又可以知道更多的一部分，又可以知道得更完全些，更进步些。这种进步，不是像实用主义所想的那样完全换了一个花样，而是使今天所认识到的真理更深刻起来，使今天的真理发展到更高的阶段，使它更完全地去接近到绝对真理。这样，我们所把握到的真理，因为它不是完全的，所以在形式上它是相对的，这就是说，它在今天才是这样，而明天就不一定是这样了。但同时，又因为它是与客观一致的真理，虽然不完全，究竟也是绝对真理的一部分，明天的进步，并不是完全将今天的真理推翻。所以，在内容上来说，我们的真理始终是绝对的，凡真理，都有绝对的内容，相对的形式。因为内容是绝对的，所以决不能容欺骗者随便否认，因为形式是相对的，所以它能够不断地发展、进步，一天比一天深刻，一天比一天完全，一天比一天更接近完全的绝对真理。

我们不能完全把握绝对真理

我们所认识的真理有相对的形式，绝对的内容

真理不断地发展，我们的认识的进步是无限的。

第四章　方　法　论

十三、“天晓得！”

——认识论和辩证法

在过去许多次的讲话里，我们所谈的都是认识论的问题，现在要得把它结束了，再另外开始讲一些新的东西。这就是一方面要收场，同时另方面又要开锣，事体倒非常重要哪！正戏纵然唱得怎样好，如果开锣开得不对，还是很煞风景的。我们不能不想一个很好的方法，使听众们一来就觉得很入耳。想来，我们大家都是俗人，耳朵最听得顺的是日常的俗话。所以最妙无过于用一句俗话来开始。这一次的标题“天晓得”，不就是一句很熟的俗话吗？由这样平常的一句俗话谈起来，大概总不至于像大学教室里的哲学讲义那样令人想睡觉了吧。

“天晓得！”这句话和哲学有什么关系呢？我们早已打破了哲学的神秘性，所以想要在俗话里找出哲学思想来，是不会有人奇怪了。要紧的是要问这里面有什么样的哲学思想？我们试先想一想：当我们听见有人讲“天晓得”的时候，这人是想告诉我们什么呢？这一定是因为他遇到了一件很难了解的事体，使得他感觉到绝望，使得他叹息，觉得人类所能知道的东西太少了。他要告诉我们：有许多事情，只有天才晓得，人是无法“晓得”的。想想罢，这不是一种认识论上的思想吗？认识论上的一个很重要的问题，就是认识能

一般人都以为，人类的认识能力不会进步

力的问题，这问题要求我们解答的事情是："人类能够晓得多少东西"？而"天晓得"这句话就给了我们这样一个解答：人的认识能力是有限的，人类所能晓得的东西并没有多少。我们不要以为这一个解答太平凡，而小看了它。要知道德国的大哲学家康德的"不可知论"的思想，也不过这样罢了。自然，大哲学家究竟是大哲学家，他把这思想说得更巧妙，更高深，更难懂。不像我们平凡人用三个字就直截了当的说完了。

不过，我们在这里只是提一个头，证明一句俗话也是一种哲学，我们决不要赞成"天晓得"的主张。试把过去许多次的讲话认真回味一下，就可以知道我们所说的，和这天晓得的主张有什么不同。我们可以指出最显明的一点：主张"天晓得"的人，他们先就把人类的认识能力看做固定的东西，人能够晓得那么多东西，就永远只晓得那么多东西，除此而外，"天晓得"这种思想，是正确的吗？现在有很多人知道社会经济是在不景气状态中，而且不景气一天比一天严重，如果你问他们不景气的原因在哪里，将来的前途如何，他们有的也会答复你说："天晓得！"很明显的，主张"天晓得"的人，完全不知道人的认识能力会进步，会发展。康德和他们一样，说我们的认识能力只够晓得事物的表面现象，至于事物的本身，他说那是"物自体"，不可知。用比喻来说：一个

但实践却能使人类的认识进步

胡桃摆在这里，他说我们只能知道这是圆的，硬的，褐色的，至于内部有没有肉呢？他以为这也是属于"天晓得"的范围了的。他不知道我们可以动手去打破那壳，这是变革的实践，可以把"天晓得"变成"人晓得"。通过了实践，认识能力就能够进步，能够发生新的知识，这一点，是不论"天晓得"主义者或康德主义者都不了解的。

我们不赞成天晓得的主张，因为它和事实不符合。事实上，人所能够晓得的东西，是一天一天在进步的。有许多事情，在从前的人看起来也只是“天晓得”，但现在却被“人晓得”了。有许多事情，我们在小孩时候看起来莫名其妙的，长大了几岁以后，又非常觉得明白了。认识的能力，并不是固定不变的；认识是一种历史的过程，一种发展的过程，是一种运动，没有静止的认识。所以在我们过去许多次的讲话里，我们完全没有提到人类能晓得的有多少，不晓得的又有多少的问题，因为事实上压根儿就不能这样问。今天我们虽然有些事情不晓得，但是明天说不定又可以晓得了。在没有打破胡桃的时候，我们自然不知道里面有没有肉可吃，这是我们所晓不得的。但胡桃一打破后，情形又不同了。对于一件事物，我们能打破它的现状，改变它（这就是实践），那我们对它就能够更晓得多些，认识的能力是跟着实践前进的。所以，我们只能问目前有什么东西还不晓得，却不能说我们所晓得的东西永远只是这些。

我们既然不能问人类的认识能力究竟的是有多少，所以也就不必白费精神去研究这问题了。我们知道人类的认识能力是不断地进步的，所以我们应该研究的问题是认识能力怎样进步？怎样运动，怎样发展？过去的讲话所研究的也不外是这些。我们首先问：人类所晓得的东西（也就是人类的认识）是从哪里来的，答案是：我们的认识都是外界事物的反映，我们所晓得的都是从周围世界里得来的。我们再问，这种反映，是不是像照相机一样，将表面的形象直接反映出来呢？答案是：人的认识决不像照相机那样简单。眼睛耳朵之类的感官上所得到的感性的认识，固然有点像照相机，是直接从各界所得的认识，但我们认识作用决不停止在这一点，它还能更进一步，用理性的认识去推测到事物的内部，

直接看不到的东西，理性的推测是可以把握到的。我们可以想像到胡桃里有肉，能够理解卓别麟与劳莱、哈台的共通点，虽然这些在外表上好像直接看不见。并且，单是理性的认识还不够，这有时难免成为空想，所以我们的认识还有更高的一步，就是实践。在实践中我们证实了理性认识中的推测，并且由此又开始更多的新的认识。最真实最具体的知识，是由实践得来的。而新的知识，也是在实践中发生的。人类的认识和照相机大不相同的地方，也就在这一点。照相机的本身是死的，它只能够把事物的外形死板板地反映下来，事物的外形不变，照相也不会变。但人是活人，人在实践的活动中能够自动地将事物的外形改变，自动地去剥出内部隐藏着的东西，自动地去反映出更深刻的映象。实践是人类的认识的基础。没有实践的活动，我们所晓得的东西就不会加多，不会进步。康德的认识论就是忘记了实践，所以才会以为人类的认识能力永远只有那么多，才会以为有一种物自体为我们所不知道，才会以为有些东西只有“天晓得”！既然只有“天晓得”，那只好“听天由命”了，这是宿命论的思想，这是不知道进取，不知道斗争和实践的人所发出的颓废的叹息啊！

人类的认识是根据实践而得来的，所以和照相不同

认识能力不是静止的东西，认识也就是一种历史，因此我们也把它当做历史来研究。已经说过，在前几次讲话中我们完全没有提到人类能够晓得多少东西的问题，只把认识作用所经过的过程举出来，也就不外是这种理由。我们指出认识的过程是由感性的认识到理性的认识，又再由理性的认识走向实践，在实践中，又再开始新的进一步的认识，这样不断地像螺旋一般地循环下去，每循环一次，我们所晓得的东西就进步一次。这

人类的认识是一种历史的运动，认识论就是这种历史运动的概括

就是认识的运动过程。自然，这里我们所举出来的过程，只是一种概括的形式，是人类认识历史总括起来的结果，实际上的认识历史并不这样简单。所以这种概括的形式所表示的过程，虽然和认识的历史一致，但同时也不能说它就是历史，只能说它是认识史的理论。所以我们不把它叫做“认识史”，而把它称做我们的认识论。总之，理论和历史是一致的，但同时也是有分别的，理论只把历史的总括的结果表示出来，至于历史上的许多偶然的琐碎的事，在理论中都得要抽去了。我们所讲的认识论也就和认识的历史有着这样的一种关系。

理论和历史的一致和差别

不过，现在有新的问题发生了。以前我们的认识论里，单单指出认识是一种运动，单单指出它的发展的过程。但它是怎样运动的呢？它是依照着什么法则去发展呢？为什么由感性的认识能够进步向理性的认识呢？这一切我们还没有说到，还得要等待我们解答。这就好比对于一种植物，我们只指出它是会生长的，只指出它由一粒种子到发芽、抽枝、生叶、开花等等的过程，但我们还没有说明，种子要怎样才会发芽，才会抽枝？……在发芽抽枝等等的过程中，有些什么样的一定的规则？不说明这些，对于这植物的生长还是不能算已经了解的。又譬如，单单指出火车会在轨道上行动，这是谁也知道的事，有什么希奇呢？如果不知道火车究竟为什么会行动，那还不是等于没有了解这火车？对于认识的问题也是一样，单单指出认识会运动，指出了它的过程，而不了解它是怎样运动，不了解认识发展的法则，这对于认识论的问题还是没有完满解决的。

我们不单只要了解认识会运动，并且要知道它是依着什么法则而运动

现在所发生的新的问题，就是认识的发展法则的问题。在这

里，我们要解答的是：人类思想的发生、变化、发展，是依照着怎样的一些法则进行的。这些法则，就是我们今后开始要讲的了，慢慢的，大家自然就知道。这里要说明的是，研究这些法则的学问，另有这样一个专门的名字："论理学"，也称为"逻辑"。不过这种论理学，和普通旧的论理学不同。旧的论理学只研究思想的形式，它把思想当做固定不变的东西去研究，所以只得到一些死板板的形式，但我们已经知道，认识是一种运动，所以思想也是运动，我们不能把思想当做死的形式来研究，我们要研究思想运动的法则。所以，为要和旧的论理学有所区别，就把这种论理学称做动的论理学，也称为"动的逻辑"，而旧的论理学则是静的逻辑，也称为"形式论理学"。

研究认识的运动法则的学问，就叫做"论理学"

还要指出一点：人的思想的进步，也就是他的认识的进步。思想的发生和发展，也就是认识的发生和发展，研究思想的运动法则也就等于研究认识的运动法则。所以这里的论理学，也就包括着认识论了。动的论理学和认识论是分不开的。最初提出动的逻辑的人，是德国的哲学家黑格尔。在他那里，已经就把论理学同时看做他自己的认识论了。不但如此，我们已经反复地说过思想或认识是外界事物的反映，思想的运动也就是外界事物运动的反映。更进一步说，思想的运动法则，同时就是反映着外界事物的运动法则。这样，论理上的法则，和世界上一切事物的运动法则又是一致的。我们由论理法则的研究，不但知道思想是这样运动，同时还知道世界上的一切物质也是这样运动。因此我们的论理学同时又可以算做我们的世界观。

有一个最有名的新哲学家告诉我们：动的逻辑、认识论和世界观是同样的东西。"可以适用在同一个科学（新哲学）里，用不

着三个名字。”理由不外就是这样的。

十四、不是变戏法

——矛盾的统一律

世界上的一切，无时无刻不在变动。但这变动，和变戏法的变是不同的。

变戏法，不曾见过的人恐怕没有了罢？大戏院里常常有大规模的演出，不过座价太贵。出不起钱的人，在街头可以碰碰跑江湖的献艺，几个铜板，也很够饱一饱好奇的眼福了。通常的戏法，不外是把一件东西变成另一件东西。例如一根棍杖放到毡子下面，立刻爬出一条蛇来，一粒米放在杯子里，他可以给你变成一满杯，或是一些枯干的水草放进玻璃缸去，用手巾盖一盖，就变成一缸活生生的金鱼。……这一类的变法，在戏法中是最普通的，无论在大戏院或街头的卖艺里，都是必有的节目。

观客对于魔术师所玩的这些把戏，照例是睁大着惊奇的眼睛去观看的，也许还有人深信不疑，以为棍杖真的给魔术师变成了一条蛇。真的，一个变戏法的人，如果不能够使观客惊奇、赞叹和信服，他的戏法就根本没有人来看，也就不要想靠这一门职业来生活了；他要把他的技术弄得极其巧妙，使看的人出了钱，受了骗，还觉得非常满意。其实棍杖并不真的会变成蛇，一粒米也决没有真的变成一杯的道理。魔术师不过是预先将蛇和满杯的米藏在观客所没有想到的一个地方，到了临台的时候，秘密地搬出来，暗中和棍杖之类换掉了。巧妙地蒙混过观客的眼睛，戏法就算玩弄成功。

戏法的变化，只是位置的移动

这就是变戏法的“变”。这种变动，并不是真的变动。棍杖既

没有变成蛇，一粒米也没有变成满杯的米，只不过掉换了一下位置。即使硬要说是变动，至多也只能承认是位置上的移动，也就是一种机械的变动，决不能说东西的本身有了变化，这是第一。其次，这一种位置的移动，完全是受魔术师的支配，棍杖和米的本身一点也不能够自动。变动的推动力完全是外来的！而不是自发的。

位置的移动是机械的变动，并且不是自动的运动

有许多人，常常把世界上的一切变动看做变戏法一类的变动。他们虽然承认变动，然而所承认的只是机械的移动。最显著的，例如人类历史的变化，就有人主张是一种循环运动，这就是说，我们虽然好像看见历史天天在变动，天天有新的事情出现，然而这些新的事情，并不真的是新发现，它不过是过去曾经出现过而又消灭了的事情重复再出现一次罢了。这正好像有一个魔术师把过去的事情悄悄地藏起来，到了一定的时候，又把它拿出来给人再看一次。事情的本身根本没有变动，历史的本身也根本没有什么进步，不过是一盏走马灯而已。这种论调，不说别的，就是大名鼎鼎的周作人先生，最近也还不是在主张着的么？

有人主张历史是循环的，这是机械论的错误

这种关于变动的思想，也就是机械论的一种。它要我们相信这样的两点：第一，世界上的一切变动，只是变戏法样的骗人的事情。大鱼生出小鱼，蚕变成了茧，稻秆上结成了谷子，一切的变化、生殖、繁衍的现象，都是假的。世界上的事物，本身决不会由一种变成另一种，我们所看见的变动，不外是一种东西隐藏了，而另一种东西又来代替它的位置罢了。第二，戏法的变动不是事物本身的变动，而是魔术师推动的。于是为要说明一切变动的来源，就不能不假定世界上有一个大魔术师，掌管着一切的变动。万物的变动，都是由他推动的。这魔术师是谁呢？是人吗？人

决没有这样大的力量，那只好说是神了。这样，机械论的变动思想结局是要叫我们相信鬼神、相信宗教啊。

但世界上一切事物的变动，实际上和变戏法是不同的。

实际上事物的变动，不仅只是位置的机械变动，而是事物本身内部的变动

一切自然界的变动，社会的变动，人类思想的变动，都不单只是位置上的移动，而是事物本身的变动。水结了冰，我们决不能说，这是因为神把水藏了，又把冰拿出来，冰的本身根本就是水变成的。封建社会变成资本主义社会，我们决不能说，因为神把封建社会装在荷包里去了，又把资本主义社会拿出来。我们都知道资本主义社会是由封建社会本身发展变革而成的。我们在感性上先认识了卓别麟的小胡子、破皮鞋，……后来又认识到他是一个滑稽大王。这并不是把小胡子之类藏起来，再把滑稽大王拿出来的结果，其实滑稽大王这个概念，根本还是由小胡子等等变成，因为卓别麟身上的小胡子等等的东西，处处都表演出滑稽的形相，我们由这种种滑稽形象的感觉，综合起来，才能认识到这是滑稽大王，所以由小胡子等等变成滑稽大王，这一种人类认识上的变动，也和变戏法的变法不同的。总之世界上一种东西变成另一种东西，都是前一种东西的本身发展成的，决不仅仅是位置上的变动，位置上的变动，也不能算做真正的变动。

事物的变动既然是它本身的变动，那么这种变动的推动力，就只能在事物本身里去找，而不能像变戏法一样地把原因归诸于一个神或魔术师。换一句话说，变动的根本动力是在事物的内部，而不是外来的力量。为什么呢？因为外来的力量是不能使事物的本身根本变化的。魔术师只能用一缸活金鱼去把枯草掉换位置，要他真的把枯草变成活鱼，他是没有力量做得到的。蛇蛋变成蛇，是因为蛇蛋的内

事物本身的变动，其原动力也在事物自身的内部

部有这种可能。如果魔术师要把一个蛇蛋孵出鸡来，也是做不到的。自然，外力不是不能帮助变化，譬如鸡蛋里可以孵出鸡，用人工孵化的方法也可以使它孵化得快一点，但这只是帮助变动的一个条件而已，蛋里是否能够孵出鸡来，抑或孵出鸭来，这是要蛋的本身来决定，不能够由外力左右的。所以这变动的根本原因，是在事物的内部。

变动是事物本身的变动，而且变动的原动力也是在事物本身的内部。所谓内部的动力是指什么呢？

先就事物的本身来看吧。随便一件什么东西，如果把它拿来分析，就可以看出它不是完全单纯的一件东西。它是由许多的部分和要素所构成。简单的如一块铁或一个石头，它也有重量、硬度、脆性、大小等等不同的性质。一种动物植物或者一个社会，其内容的复杂就更不用说了。凡是一件东西，总是一个复杂的统一体，它的内部决不完全一致，它统一着种种互有差别的各部分和各方面，这是谁也能够明白的。

> 事物的内部，包含着种种不同的部分

不错，谁都可以看见，一件事物包括着种种差别的部分。这是很普通的常识。但这也仅仅是普通的常识罢了。单单的常识是不够的，我们还应该看得更深刻一些。我们还可以看出，一件事物内所包括的，不只是有差别的各部分，而且还包含着矛盾。所谓矛盾，就是自己推翻自己，自己否定自己，自己排斥自己的意思，这就是说，一件事物的内部，总包含着一种和它自己本身相反的要素。就用一个人的生活来说罢。我们一方面天天要吃饮食，以增加身体上的营养，以维持我们的生活。而在另一方面，我们的能力是天天在消耗，天天要用精力，到一定的程度就会疲劳。

> 事物的内部，都包含着和它自身相反的要素——即矛盾

这和前面吃饮食以维持生活的一方面是恰恰反对的，所以在一个人的生活上，就包含着这样一个矛盾：一方面要增加体力，一方面又要消耗体力。再用人类社会来说，一个社会是由许多的人所构成，而在这社会内部的人，也不是一致的。至少可以分成两大部分。一部分的人希望维持社会现状，而另一部分的人则又不满意于现状而要求打破现状。这两部分的人群的存在，就成为社会内部的矛盾。总之，不论个人的生活、社会或世界一切的东西，没有一样不包含着和自己相反的一部分，没有一样不包含着矛盾。它一方面要维持它本身的存在，维持现状，但它的内部却又潜伏着一种否定自己的倾向。

任何一件事物，都是一个统一体，它不但在内部统一着各种有差别的部分，而且还统一着各种的矛盾，这叫做矛盾的统一。矛盾的统一，就是事物变动的内部的动力。如果没有矛盾，事物就可以永远不变地维持着现状，永远静止而没有变动。但正因为有矛盾，因为内部潜伏着反对自己的倾向，如果要维持本身，就不能不压制这种倾向，若不能压制这种倾向，那么本身就要被消灭，被打破。这样，内部的矛盾，使一切事物的内部自己发生冲突，使它本身不能够固定，使任何事物都有变动的可能性。因为体力会有消耗，我们才不断地要饮食，要补足营养，长久不补充，就不能维持生活，就要死。因为有人希望打破现状，所以社会就常常会变革。总之，这一切事物变动的原因，这矛盾，是在内部存在着的，并不是神或魔术师在玩戏法。

事物的内部包含着矛盾，称为矛盾的统一

矛盾就是事物运动的原动力

矛盾是永久的，绝对的，统一是暂时的相对的

一件事物内部所统一着的不只是差异，并且统一着矛盾，因此它的内部就不断地有冲突，因此这种统一就只是暂时的、相对的，只有矛盾才

是永久存在的，绝对的东西。因为这种矛盾和冲突永久存在着，而统一只是暂时的，所以任何事物都常常会被否定、被消灭，而转变成与自己相反的东西，一个活人迟早总不免要变成死人，一个不合理的社会，迟早总要变成更合理的社会。一撮像希特勒的小胡，终于要被我们认识出来是滑稽大王身上的东西。总之，在一件事物里面（不论自然界的事物，社会上的事物，或人类思想上的事物）总有着矛盾的统一，而且统一只是暂时的、相对的，迟早这件事物会向着相反的方面推移，这是最要紧的一点。

矛盾的统一是动的逻辑的第一条根本法则

矛盾的统一，是动的逻辑的第一条法则。人类的思想的变动和发展，以及思想所反映的世界上一切的变动和发展，都只有这条法则才能给予最根本的说明。我们要认识一切事物的运动变动，也得要从它们的内部的矛盾认识起。所以，动的逻辑的创始者之一曾这样说："所谓辩证法（即动的逻辑），就本来的意义讲，就是要研究对象本身内部的矛盾。"

十五、追论雷峰塔的倒塌

——质量互变律

雷峰塔已倒了8年了，到西湖去的人，再也找不到它古老的形影。但市面上出卖的风景画片中，仍然少不了一幅"雷峰夕照"，一般人对它的印象也不见得就完全消灭。我们现在来追论它倒塌的往事，似乎还不能算很生疏罢。

塔为什么会倒塌呢？自然，年代久远，遭受了很厉害的风雨的剥蚀，这是使它倒塌的原因之一，但据一般的传说，还有一个原因是愚民的偷拆：因为它是古塔，迷信的愚民都以为里面一定

有什么神灵，把它的砖块偷回家里，希望可以消灾降福，于是不知从什么时候起，雷峰塔的砖便一块一块的被人搬走，而它的基础也一天比一天不稳固了。最后自然到了不能支持的一天，而终于倒塌下来。

谁都可以想像得到：从雷峰塔的砖块最初被人偷拆，一直到它倒塌，中间要经过相当长的时期。偷拆者每次只能从塔上取去一块或两块。失去了一块或两块的砖，对于雷峰塔是不至于有什么影响的。照这样拆去一次两次，甚至于几十次，塔上的砖虽然渐渐少了，塔还是塔，它仍然可以稳固地立在那儿，不会改变了它根本的形状和性质。但是偷拆的人决不会只有几十起，因此，偷拆的次数也不会到几十次就完结，而塔的容量是有限的，能够支持几十次，却不一定能够支持几千万次，被偷的砖渐渐多了，终有一天要超过它所能支持的最大限度，一超过这最大的限度，塔就不能再维持它原来的性质形状，于是就要“变”，就要倒塌，——这就是8年前雷峰塔的遭遇。

“量变”和“渐变”

雷峰塔，就是这样由塔变成了废墟。这个变化的内容，并不怎样复杂，不过是一个矗立高耸的东西倒塌下来而已。但我们如果细心一点，把它分析一下，就可以发现，这样简单的变化里，也包含着两种过程，第一是在未倒以前，人们把砖一块一块地偷走的时候，塔上砖的数目虽然渐渐减少，塔身的支持力虽然渐渐薄弱，但塔始终是塔，性质形状不变。性质不变，单是支持力的变动，这叫做“量变”的过程，也称为“渐变”的过程。第二，砖的数目减少得太多了，塔已经完全不能支持它的原状，于是哗啦一声，倒了下来，这一下子，却并不仅只是支持力量上的变化，而是性质形状的变化了。性质变化的这一下子，就叫做“质变”的过程，也称

为“突变”的过程。

“质变”和“突变”

数量的变（“渐变”）和质的变（“突变”），这是最普遍的两种变化过程，不单只包含在雷峰塔的倒塌中，世界上一切事物的变化，都离不了这两种过程的。

“质”是事物的一种规定性

不论什么东西，都有一定的“质”。鸡蛋是椭圆形，能够孵化成小鸡，这是鸡蛋的质，鸡有毛羽、头脚，会自动，会生活，这是鸡的质。雷峰塔是一个圆锥形的建筑物，矗立在西湖旁边，这是雷峰塔的质，雷峰塔的废墟是一堆散乱的砖瓦，不能成什么形体，这是废墟的质。有了质，一件事物和另外一件事物才有分别。我们说某物和某物不同，主要的就是指这两种东西的性质不同。为什么知道蛋和鸡不同呢？为什么知道塔和废墟不同呢？也不外因为它们中间有质的差别。总之，“质”这东西，是事物的一种规定性。所谓规定性就是能使一件事物有一定的规定，使它表现出一定的特征，使它能够和另一件事物有分别。不论什么东西，都有一定的量，雷峰塔是

一切事物都有一定的量。事物都是质和量的统一，这叫做“质量”

由许多砖筑成的，这些砖瓦必须有一定的支持力量，才能够维持塔的性质，砖被偷了一块，它的支持力的量也就减少一点。一个鸡蛋，我们始终以为它是圆圆的一个，但它的内部的孵化的程度，也是有一定的，或者已经差不多孵成小鸡了，或者还全然是黄和白，这一定的孵化程度，也就是鸡蛋的一定的量。水，我们可以知道它的温度有几度，人，我们可以计算他有几岁，这也是量。总之，无论什么东西，不但有一定的质，同时也有一定的量，质和量在世界上一切事物中都是统一在一起的，这种统一，叫做“质量”。无论什么东西，都是一种的质量。

一种质会变成另一种质

由雷峰塔倒塌的事件里，我们知道，各种东西的质虽然不同，但并不是完全不能相通的。质会变化，由一种质可以变成另一种质，塔变成废墟，蛋变成鸡，人和禽兽，表面上看来好像是很难相通的，但进化论已经证明人也是由禽兽进化而成。就人类社会来说，封建社会会变成资本主义社会，不合理的社会可以变成更合理的社会，这一切的变化，就是前面说的质的变化。

一种质变成另一种质之先，必须经过一番量变的过程

由雷峰塔倒塌的事件里，我们又知道，性质的变化并不是一点规则也没有的乱跳。没有规则的乱跳似的变化，只在神怪小说里才会存在。好像《西游记》上的孙悟空，要变苍蝇就变苍蝇，要变石头马上就变石头，这种毫无根据的变化，只好在空想的小说中描写描写，世界上实际决不会有这样的事。世界上真正的变化，像雷峰塔变成废墟那样，并不是凭空而来，不是由什么神怪的力量突然叫它倒下来。在它倒塌之先，还经过一翻量变的过程，在这期间，它的砖一块块地被人拆去，支持力渐渐减少，但是性质却始终不变。一直要减少到最大的限度，才发生质的突变。

一切变化都是质变和量变交织成的

世界上一切的变化，都是“质”和“量”的两种变化交织成的，在一个时候，我们看见质的方面没有什么变化，然而量却在那里变化着。在另一个时候，我们又看见质的突变，一种性质突然转化成另一种质，这也叫做“飞跃”，也叫做“连续性的中断”：因为经过这样一突变，旧有的性质就连续不下去了。这两种变化，在世界上万事万物中交织着，并且很密切地互相关联着。在“量变”的过程中，我们因为看不见质的变化，每每以为量的变化和质没有关系，然而如果再细心一观察，就知道，量的变化到了一定的程度，就

飞跃和连续性中断

引起质的变化，支持力减少到一定的程度，雷峰塔就要倒塌，蛋孵化到一定的程度，就要破壳。所以，量的变化是能直接转变成质的变化的。或者反过来说，质的变化是从量的变化过程转移所成的。再说得简单一点，就是从量变转到质变。

经过了“质变”以后又怎样呢？质一变，自然就发生新的质，而旧的质消灭了。在这新的质中，不是仍然可以有量的变化了吗？倒了的废墟上，不是仍然有人去取砖吗？孵化成了的鸡，不是仍然继续生长发育吗？但是，这一次的量变，是有新的质做基础，所以和旧的性质上的量变也不同了。是的，塔变成废墟，仍然有人来取砖块，但这一次的取，所影响到的却不是支持力了，已经成了一堆废墟，根本无所谓支持力，这时的量变，也就不再是支持力的变化。取了一块砖，就是少了一块，这就是说，现在的量的变化，只是单纯的数目的减少，和那还是塔的时候不同了。并且就是砖块的数目的变化，也和以前不同，以前是一块块的偷走，现在却可以一堆一堆的拖。在这种情形下的量变，比在塔的旧状时激烈得多了。所以量变虽然仍是量变，但因为有了新的质，所以也就是一种新的量变。这种新量的变，是在质变之后发生的，或者也可以说是由质变转移而成的。简单一点，就称为从质变到量变。

质量互变律

从量变会转移成质变，从质变又会转移成新的量变，这两种变化的互相关系，在动的逻辑里是把它当做了第二条根本法则，简单地称做量和质的互变法则。

第二条法则和第一条法则的关系

这第二条法则，和第一条法则有什么关系呢？第一条法则就是前次讲过的矛盾统一律，它的内容也在前次说得很明白了，这里用不着多讲。不

过，恐怕有人不知道两种法则互相间的密切的关系，而把它们看做完全平行完全独立的东西，所以在这里不能不再补充一点。

第一条法则是更根本的法则，要有了它，才能够说明第二条法则的。为什么量变到了一定的程度就转移成质变呢？为什么质变又能转移成新的量变呢？这理由，我们在前面还没有说明，现在要说明，就得要应用第一条法则了。

矛盾的发展引起量的变化

前次讲话里已说过：任何一件事物都是包含着矛盾的，它的内部时时刻刻有一种和它本身的性质相反的倾向。矛盾的倾向是永久的，没有一时一刻会消灭，因此也没有一时一刻不和它本身性质在冲突，甚至于到了一定的时候会否定了本身的性质而转变成相反的性质。譬如现在所论的雷峰塔，它是由砖块堆砌起来的一个直立的建筑物，它内部的每一块砖，时时刻刻都有塌落下来的倾向，同时因为许多的砖互相支持着，又不至于真的落下。这种矛盾的倾向，是没有一个时候会消灭，因此雷峰塔的全体也没有一个时候不是向着倒塌的方向走去。每天的风雨剥蚀，使塔的支持力量减弱下去，每次失去砖瓦，使塔本身倒塌的倾向更增大起来。在风雨剥蚀和砖瓦减少的时间，我们虽说看不见塔的倒塌，但是塔的内部的矛盾都在一天比一天发展。在表面上只是数量的变化，在实质上却是矛盾的加强，数量的变化为什么终于会转移成质的变化呢？就因为数量的变化达到一定的程度时，矛盾的尖锐也到了不能再继续的程度了，于是就否定了旧的性质，而变成新的性质。

矛盾的激化引起质的突变

因此，我们问为什么雷峰塔的砖减少到一定的时候就要倒塌？为什么量变到一定的时候就转移成质变？答案就是根据第一条法则来的：因为在量变的过程中，矛盾也在不断的发展，这矛盾发

展到最后，就使原来的东西变成和它自己相反的东西，这就不得不是质变，这在蛋变鸡的例子也是一样的，蛋的内部孵化成熟了，就不得不破壳。

经过了质变的过程，旧的质消灭，新的质成立起来，在新的质的内部，又包含着新的矛盾。这矛盾和旧的矛盾自然不同，蛋的矛盾是要破壳，而破壳变鸡以后，鸡的矛盾是发育、生蛋和死亡。塔变成废墟后，它的矛盾不再是要倒塌，而是一堆一堆地要被人运去做筑墙砌壁的用途。这新的矛盾的继续发展，就成为新的量变，所以又由质变转移成了量变。

量和质的互变律已说清楚了，这次的讲话到此结束吧。

十六、“没有了!”

——否定之否定律

这次的讲话开始之先，我们先去请教了一位做生意的朋友。他是卖水果的。他告诉我们做水果生意，大部分都有季节性。除了美国的橙子和苹果等极少数的东西而外，其他各种水果决不是一年四季随时可以买到。樱桃只在三四月才有，枇杷不到五月不甜。桔子至多留到六月就要腐坏了。一种水果有一种水果的限定的时季。做生意的人要趁着时季去赶办，买水果的人也趁着时季来买吃。倘若你买的人不趁着三四日内去买樱桃，到落潮以后的五月，才想起来去问，那时水果店里的人一定是摇摇头对你说:“这东西现在已经卖完了，没有了!”

“没有了”。你听了这句话，就会想：水果市场上有一种商品消灭了。就是水果店里的人，他说这话的意思，也是表示那种商品从市场上消灭了。这是当然的，既然已经卖完，还能够说没有

消灭么？如果有人对于“消灭”这两个字表示怀疑，你一定要说他是疯子罢！

但我们应该再仔细地想一想。

假如我问你：“樱桃这商品从市场上消灭，是无缘无故的么？”你当然要马上反驳：“何尝是无缘无故呢？因为过了时季，而且卖完了。这就是消灭的原因。”好了，这里就有了一件重要的事情：樱桃从市场上的消灭，原来是在卖买的过程中消灭，不是无缘无故的消灭。水果店里的人把它推销出去，买的人把它吃了。这就消灭了。但是水果店的商人为了这种商品的消灭，而获得了相当的代价：买樱桃的人把钱给了他。这样，所谓的消灭，严格地说起来，应该称做“转移”。因为商人的手中虽然没有了樱桃，但是又有了钱币。樱桃转移成货币了，它并没有绝对地消灭！

没有绝对的“消灭”

这样一来，终局我们对“消灭”二字还是要抱怀疑的态度了。你也不能因为我们的怀疑而看做疯子的行为。因为事实上这件事确是一种转移。我们再回想一下前次的讲话，那里我们说到雷峰塔变成废墟，蛋变成鸡的事。雷峰塔倒了，许多人也都说它消灭了，蛋变成鸡，人们也会说蛋消灭了。然而蛋不是转移成了鸡吗？雷峰塔不是也变成了废墟吗？在前次的讲话里我们把这种转移称为“质变”，明白点说，就是从一种性质，转变成另一种性质。这正是一种转移，而不单只是消灭啊。

消灭了的东西，实际上都转移成别种东西了

为什么这转移会可能呢？为什么樱桃会转移成货币而雷峰塔会转移成废墟呢？这是要用事物本身包藏着的矛盾来说明的。前次讲雷峰塔的时候已经说过一点了。一件事物的内部常包藏着自己的反对物，雷峰塔一面支持着它本身，一面却包含着足以使自

己倒塌的重量。这反对事物发展增大起来，到了一定的限度，就克服了原来的事物，而转变成另一种东西。所以雷峰塔的支持力减少到某种程度，它必定就要倒塌。樱桃转变成货币，是不是有同样的情形呢？有的！樱桃自然有樱桃的特殊情形，它变成货币在表面上是和货币对掉，表面上看来好像只是位置的变换，并不像雷峰塔一样地由本身变成废墟；但樱桃之所以能和货币对掉，同样还是由于樱桃本身的矛盾。樱桃是一种食物，而在市场上，却不但是食物，同时还是一种商品，它不但可以食用，而且还有价值，这价值与一定的货币相等，就这样，它本身已经包含着货币的性质了。因为本身包含着这种（和食用不同）矛盾的性质，所以才能够和货币对掉，而转移成货币。这种转移，和变戏法的受外力（魔术师）作用的位置转换是不同的，这一点必须先认清。

转移的过程，哲学上称做否定

不论是蛋变鸡也好，雷峰塔的倒塌也好，樱桃换货币也好。它们的转移，都是因为它们自己包藏着自己的反对物，而被这反对物把它们自己克服了，于是也就转变成这反对物。这转移的过程，在动的逻辑上就称做“否定”；这是哲学上的名词，未免太文绉绉的了。改成俗话，就是前面水果店的店伙所说的“没有了”。“没有了！”我们由上面所叙述的一切，就可明白这句话，所代表的真意其实并不是完全消灭，一方面没有了，一方面同时却另有了一些东西，或者也可以说是新发生了一些东西。

否定不是完全消灭的意思

看吧！动的逻辑里所教给我们的“否定”（或“没有了”）和我们平常所谓的“没有了”，是多么不同！原来我们平常所说的“没有了”，都是站在形式论理学（也就是所谓“静的逻辑”）上的看法。形式论理学这

位先生是非常古板的，它所说的“否定”，就是完全消灭的意思，它叫声“没有了”，那就甚么都不要想有！然而动的逻辑却相反，是极其活泼的。它告诉我们某种东西被“否定”了的时候，同时就暗示着另外的东西从原来的地盘上开始发生。不，不，还不仅只这样！以前所说的都不够，我们现在还得要补一点：“否定”，不单只是同时暗示着新的东西的发生，不单只是旧的东西转移成自己的反对物，换一句话说，新的东西不仅只是另外的东西，不仅只是和旧东西相反的东西；它和旧的东西还有着更密切的关系，就是：它还能把旧东西保存下来。雷锋塔的废墟里，还保存着雷峰塔的砖瓦，鸡把壳破了，抛弃了，但鸡的本身就是蛋的黄白孵化物的保存。再说，商品变成货币了，那些货币里就保存着商品（樱桃）的交换价值。自然，这里的保存，是先要把旧的主要性质克服了、消灭了，然后才来保存，决不会因为这一保存就要回复到旧的性质去。废墟保存砖瓦，决不会回到塔的原状，鸡保存了蛋的内容物，决不回到蛋的原状。货币保存商品的交换价值，却决不自己变成原状的商品。所以这里的所谓保存，决不是要向旧势力去叩头。如果像现在有一般人，借口中国要维持中国的本来面目，就想叫大家去读一些乌七八糟的过了时代的书，那就糟糕了！

否定表示另外的事物的发生，并且能把旧的事物保存下去

否定中的保存，决不是复古守旧，而是把旧的主要性质克服了才保存的

扬　弃

新的东西和旧的东西是有这么密切的关系：它不但是直接从旧的东西转移而成，不仅仅消灭了旧的东西，它还把旧的东西在自己的内部保存下来。这是同时克服而同时又加以保存，黑格尔最初把这一种情形称做“扬弃”。

第一次否定之后，接着就是第二次的否定，于是就成为“否定之否定”

旧的东西被否定了，新的东西起来把它“扬弃”了。然而，万事万物都有内部的矛盾，新成立的东西，虽然把旧的东西克服了，但它的内部不是又有矛盾了吗？它把旧的东西保存下来（要注意：不是无条件的保存，而是把主要性质克服了才保存的），而这保存下来的东西，不是又成了它自己的反对物了吗？于是这反对物又和先前的它自己一样，在它的内部渐渐又发展起来，又增大起来，而要再回过来把它克服，把它否定。你看，雷峰塔遗给废墟这许多砖瓦，砖瓦可以筑塔，也可以筑房子，因为有这一种性质，于是就和废墟成了反对物。人们走来一堆一堆的把它运走，拿去筑他们所高兴筑的东西，于是废墟渐渐削少下去了，最后是废墟又“没有了”，再转移成新的建筑，虽然不是塔，然而和塔一样，同是建筑物。再看商品，它被货币否定了，然而货币里保存着这交换价值，可以拿去掉换另外的商品，这里就潜伏着否定货币的契机。果然，水果商人终于把这货币拿去买别的商品，不论是买他自己衣食住等方面的生活需要品也好，或是买另外的水果来卖也好，总之他迟早要拿去买商品。于是，在先是货币把商品（樱桃）消灭掉，否定掉。现在又是商品（生活需要品及别的水果），反过来把货币消灭，否定货币了。在先是废墟否定了建筑物（塔），现在是建筑（人们所愿意建筑的东西）反过来否定了废墟。在先是否定别人的，现在又是倒被别人否定了，这种情形，在动的逻辑上叫做“否定之否定”。

前面曾说过，动的逻辑中的否定，和形式论理学中的否定是多么不同。就现在这“否定之否定”来说，也是一样的。形式论理学上看见的“否定”既绝对的消灭，那么“否定之否定”就是把消灭了的完全照原样恢复，“二”否定了成零，再来一个否定就仍然是二，一

个循环罢了！但动的逻辑里所谓的否定之否定却不是这样简单地取消了又拿回来就完事，而是事物的本身矛盾发展的表现。二被否定成零，零又否定成二，都不是二的本身的矛盾发展而成的，只是一种外来的机械的取消和恢复。但塔变废墟，是因为塔的本身能够这样变，废墟又成为建筑物，也因为废墟的砖瓦本身可以发展成建筑物，而且，正因为否定之否定是发展的结果，所以它也不是简简单单地把旧东西恢复了就完事。恢复是有恢复的，但只恢复了某些的特征，在根本的性质上，却已经是更高级的东西，和旧的东西不同了。废墟再来一个否定，恢复了建筑物，在建筑物这一点上，是和塔相同的。但新的建筑物已经不是塔了。它不再像塔那样做迷信或玩赏的对象，而是可以给人住的房屋了。即使不建筑房屋，而仍然用砖瓦去建新塔，那我们也要知道这塔始终是新塔了，终究仍是不同的。

否定之否定不是循环

“否定之否定”是更高级的，并不是恢复了旧的东西就算完事

再用樱桃的例来说。货币否定了樱桃，货币再被否定的时候，是不是仍然恢复樱桃呢？当然不是。因为，至少樱桃的季节已过，要再办樱桃也不可能了。因此店老板只能拿去买别种水果，并且把一部分的赢利，拿来充当自己的开支。做生意都为了有赢利，这是谁都知道的。所以商品经过了一度的否定之否定，至少就加多了赢利的部分，这就告诉我们动的逻辑中的否定之否定是什么。

什么是“正”“反”“合”？

现在得要把以上所讲的整理一下。在我们所举的几个发展的例子中，凡属于旧的原来东西，如塔、樱桃、蛋等，都称做肯定，也叫做正（或正题），把旧东西克服了新的东西，如废墟、货币、鸡等，在发展中称做否定（或反题），最后恢复了的，例如新的建筑物，另外的商品和赢利，鸡生出来的许多新鸡蛋等，是否定之否定的阶段。这

个阶段一方面在许多特征上，都好像恢复了旧有的东西，一方面因为它对于否定阶段上的东西，也加以一种否定，一种扬弃，所以虽然消灭了那些东西却同时也把那些东西里发展的成果保存下来，它因此是综合了旧的肯定阶段上的东西和新的否定阶段上的东西，所以也称为合（或合题）。

世界上的一切事物，都是依着肯定——否定——否定之否定（或正、反、合）的三个阶段发展的。由肯定到了否定之否定的时候，这事物经过了两次的否定，就把它所有的矛盾的双方都解决了。于是达到了一个新的更高的基础上，再从此开始，新的正反合的发展和变化。每一个正反合，就成为事物的发展的每一个结节。这在动的逻辑上，成了第三个定律，和以前的矛盾统一律、质量互变律并行，称做否定之否定律。自然，三个定律仍是以矛盾统一律为最根本。否定之否定律和质量互变律同样都是由矛盾统一律展开而成的。

十七、思想的秘密

——概念论，概念的意义和用法

前次说过的卖樱桃的事，现在还想再讲一点。

卖樱桃，做生意，把东西销售出去，换一笔钱回来，这是生意场中极普通的事件，随时可以看见，随时可以认识得到，并没有什么希奇，何必谈了又谈？但惟其不希奇，就常常有值得研究的地方。如果我们一点也不用心思，只就表面来看一看，那我们只看见一些樱桃和几元或几角的钱对掉了一下，此外再想不到有其他什么意义。大家还记得以前我们所讲过的感性的认识吧？只看表皮，不了解更进一步的意义，也就是感性的认识。感性的认识是不够的，我们认识一件事，还能够更深刻一点，譬如卖樱桃，

像前次也提到的一样，我们看见了钱和东西对掉之后，在心里会这样想的："樱桃和钱对掉？是商品转移成货币。"在这里，可以看出我们对于这件事所认识到的，并不仅仅是樱桃和几元几角钱的表面关系。我们同时还能了解：钱是货币，樱桃是商品，两者间的关系是货币和商品的关系。我们有了这样的一种了解，对于樱桃和钱的关系，就能够把它的意义认识得更清楚了。因为这两种东西的对换，和晴天变成雨天或月亮代替了太阳等简单的位置变换，是不同的，它们确确实实是商品和货币的交换啊。

这有什么值得研究的呢？在这里我们要发现自己的思想的秘密。我们的思想是我们认识世界的工具，我们用思想来反映世界的一切。看见樱桃和钱的对掉，我们想到："这是商品转移成货币"。这就是一个最简单的思想，在论理学上叫做"判断"。我们用这一个最简单的思想来反映樱桃和钱对掉的事件。而值得研究的，就是：我们的思想，为什么并不直接说樱桃转移成几元几角钱，而把"商品"这名词代替樱桃，把"货币"代替几元几角的钱？我们知道，可以称做商品的，并不仅只樱桃一种，凡在马路上店铺里摆着要卖的东西，都是商品，走进先施、永安等大公司里，我们要碰到成千万种的商品。就说货币，也不仅只这几元几角钱可以算货币，一张钞票也是货币，马克是货币，先令也是货币，像现在的一些野蛮人和两三千年前的中国人，甚至于把贝壳也当货币用过的，所以世界上也有成千万种不相同的东西被人当做货币。商品有成千万种，货币有成千万种，而我们却能用简简单单的商品和货币这样两个名词，就把这成千万种不同的东西通通包括在一起了。这不是很了不得的吗？但我们的思想就是专门要干这种了不得的事情的。它把世界上一切性质相同而表面上略有差异的东西分门别类地概括起来，每一类别都给它一个适当的名字，这名字在论理学上就叫做概念，商品

人的思想能把世界上的事物分门别类的概括起来，这概括的名字叫做概念

是一个概念，货币是一个概念。严格地说起来，连樱桃也是概念，因为樱桃里也包括很多种，如洋樱桃、紫樱桃、红樱桃之类，不过所包括的种类没有商品那么多罢了。再推广一步说，凡是我们思想里所有的名词，几乎没有一个不是或多或少地包括着许多东西在内，没有一个不是概念。譬如“白”，我们总以为它不是概念了吧？它包括着“雪白”、“灰白”、“青白”等的白色，这又是概念了。自然，单独一件东西所专有的名字，是不能算概念的。例如我们的姓名、地方的地名、地球、火星等名词。这些都不是概念。而是某物所独占的名字。但在我们的思想活动的范围里，概念是占着最重要最大的部分。这些概念所包括的东西，或多或少自然没有一定，譬如狗的概念，只包括着各种狗类，而“兽”的概念，却连狗以外的一切四足兽类都包括在内了，动物包括的自然比兽类更多（连飞禽在内），而生物的概念更比动物广了（因为包括植物）。一切概念中包括最广的，通常也称为范畴。

包括最广的概念，也称为范畴

如果有人问：“我们的思想是用什么东西来反映世界的一切呢？”我们可以毫不迟疑地说：“用种种的概念和范畴！”这就是我们先前说要发现的思想的秘密。为什么我们的思想要用概念和范畴反映世界呢？因为世界上的东西，在表面上看来，虽然千种万样，一样和一样不同，然而在实际上它们中间都常常有着密切的关系。我们的思想反映世界，决不能够单单把表面的各种不同看一下便完事，而要连它们中间的种种关系也反映出来，概念的功用便在这里了。我们在德国看见马克，在上海看见大洋，在野蛮的民族里看见贝壳，三种东西在表面上是不同的。如果有人问：“它们中间有什么关系呢？”我们马上可以用一个概念来作答：“它

思想反映世界，是离不了概念和范畴的

们同样都是货币。”这样一来，三样不同的东西中间的关系就弄明白了。货币这概念，帮助我们去抓住马克、大洋和贝壳的共通点，使我们能够不仅仅看到它们外表上的不同，同时还进一步了解它们中间的密切的关系。没有概念，这些关系就把握不到，也就不能够深刻地认识世界了。所以，思想是离不了概念和范畴的。

概念和范畴在我们的思想中是这样重要，我们不能不把它特别地研究一下。

第一件要注意的事是：思想是世界的反映，范畴和概念当然也反映着世界上事物。所以当我们应用任何概念时，切不可忘记它所反映的东西。货币是反映马克、大洋等等交换的媒介物，商品的概念是反映一切拿到市场上去出卖的东西。应用货币这概念时，我们不要忘记它所代表的世界上各种的货币，研究商品时，也不要忘记了世界上实际存在着的商品。有人也许要说：“这当然不成问题，无论是谁，见到了商品两字，决不会忘记它是代表各种现实的商品的，如果真的会忘记，那简直是白痴了。”这话好像很有理，然而其实是不明白思想的秘密内幕的人所说的外行话。你以为没有人会忘记，但偏有人常常会忘记。不信请慢慢地听我说明理由。譬如我们前次曾讲过一个范畴，叫做“否定”，用俗话说就是“没有了”，这个范畴包括的范围很广，世界上无论什么东西的消灭，都可以称做否定。但我们运用这范畴的时候，就常常会忘了一件东西消灭的实际情形。我们说“没有了”、“否定了”，于是就照那概念的表面的意义去了解，以为那东西完全消灭了。这是真的吗？恐怕通常的人都要说这是真的。然而说这话的人就不知道，当他这样来了解“否定”这范畴的时候，他已经把现实世界里真正的否定丢开了。因为在前次我们就说过，世界上的任何

应用概念时，不要忘记它所反映的东西

东西，都不会绝对消灭的，一件东西消灭时，在它本身的基础上一定又另有一件新东西发生起来。樱桃这商品从店铺消灭后，老板就收进了货币。所以如果我们不忘记现实世界上真的否定，那我们就看见它不单只包含着“消灭”一方面的意义，同时也有转变和新生的意义。然而我们平常应用这范畴的时候，就常常会把这种实际的内容丢开，而仅仅看见一面的意思，以为否定就是绝对消灭，一点影响也不留，否定这个范畴被我们这样一应用，它就变成空的东西了，本来我们要拿它来反映世界的，但它现在和世界上的真实情形竟联系不起来，只剩得一个没有内容的空壳，一个形式。这样的范畴或概念，就叫做抽象概念，所谓抽象，意思就是说它的丰富的内容都抽空了。形式论理学里，所用的概念就完全是抽象的概念。所以没有办法使它和世界上的事实结合起来。在外国，康德就因为这样着了迷，他说世界上的一切现象和我们思想中的范畴完全是两样东西。中国现在的张东荪教授也因为形式论理学作祟，老是在那里死咬着思想上的律不能够和事实上的律相同。如果思想果真和世界上的事实不同，那我们怎样能够认识世界，我们岂不都是一些瞎子了吗？我们要不做瞎子，就得要使我们的思想和事实相符，使我们的思想能正确地反映世界，要做到这一步就必须先使我们所应用的概念范畴能够很完全地包含着事实的各方面的内容。详细点说，就是当我们应用一个范畴的时候，不能单就这范畴表面上的贫弱的意思来说话，而应该直接去研究这范畴所包含的许多事实，把事实的各方面都要看个明白（例如“否定”的消灭的方面和转变、新生等方面），例如我们常常提到“万恶的社会”，这也是一个概念。

若忘记了所反映的东西，那么概念就成为没有内容的空洞的了，空洞的概念叫做抽象概念

我们常常因为这概念的两个不好的形容词，就以为真是除了万恶以外什么都没有了。其实这是咬文嚼字，我们应该去研究它所代表的现实的万恶社会。从这里我们可以发现这社会里固然也有万恶的方面，然而同时也有前进的方面，如果努力去促进这一方面，是可以把万恶克服的。又譬如现在有很多人在高叫中国本位文化的建设，“中国本位文化”，这又是一个概念，然而他们是怎样来解释这概念呢：中国本位文化，就是根据中国此时此地的需要来建设中国文化，这样解释，表面上是很合理的。然而可惜也只是限于表面而已。如果我们不忘记概念所包含的现实事实，那我们就应该直接去研究中国的实际情形。这样一来，我们就很容易发现此时此地等等的话是多么笼统和空虚。中国全国的人并不是完全一致的，有努力于社会改造的人，另一方面也有汉奸等等，在汉奸看来，卖国求荣正是此时此地的需要，正是他们眼中的中国本位，如果他们也用这概念去替自己辩护，岂不糟糕？所以，我们要改善中国的文化，决不能笼统地说什么中国本位，而应该以前进的民众为本位，以前进民众的需要为标准。这样，我们就知道用此时此地来解释中国本位，是太空虚抽象了。按照事实却应该要求前进民众本位的文化。

> 应用概念时，能够观察到它所反映的事实的各方面，这就是有内容的充实的概念，也称为具体概念

总之，应用一个概念的时候，要把它所代表的事实各方面都研究到，使它包含着充分的现实的内容。这样的概念，就不是空洞而抽象的，而是具体的概念。我们讲了上面一长篇，就是为要大家能够应用具体的概念去思想，也只有要具体的概念，才能够和事实符合，才能够反映世界。

以上是关于概念和范畴的第一件要注意的事。现在再说第二件：我们既然能够顾虑到概念的具体内容，这些内容有着种种的

方面，于是我们就可以进一步看看这些方面互相间的矛盾。例如拿商品来说，商品本来是有价值，可以拿到市场上去卖的东西，这是它的一方面的内容。然而另一方面，它也是可以供人使用的东西，也可以说是有使用价值。樱桃供食用，衣服供人着用。不能够供人使用，也不成其为商品。但这一点，就和商品的内容矛盾了。因为供人使用的东西，并不一定就是商品。我们从水果店里把樱桃买来吃，当它在店里的时候，它是商品，我们一买了过来，商品的性质便没有了，“否定”了，完全变成使用品了。所以商品的使用价值，是它内部的矛盾，这一个矛盾能够把商品的概念否定，使它变成自己的反对物，变成使用品的概念。由这一点，我们又知道各种概念原来并不是各自孤立，它们中间常常有一定的关联，能够互相转变。它们要有流动性、柔软性。有这流动性，才能够反映世界上的变化。一个概念转变成另一个概念，就反映一件事物转化为另一件事物。这就是动的逻辑中的概念的特色。这在形式论理学当然是做不到的，因为形式论理学的概念是抽象概念，只给它有一点表面上的意义，而不让它包含着矛盾的方面。提到商品，形式论理学就说：“这是拿去卖的东西，而不是供人使用的东西。”它只承认商品有交换价值，不肯承认里面同时必须包含着使用价值。提到万恶社会，形式论理学就说：“万恶就是万恶，一点办法也没有。”不知道万恶的内容也包含着前进的要素，这前进的方面发展起来，万恶的社会也会转变成进步的社会。再用中国本位来说，如果我们不单单在这文字的表面意义上咬文嚼字，而具体地去研究中国的真正需要，看清楚中国的前途和世界帝国主义的生死有多么密切的关系，就知道，如果真正以中国前进民众为本位的一切建设能够成功，那就

不但要顾到概念所反映的事物的各方面，还要观察它的内部的矛盾，以及由矛盾引起的变化运动

足以制世界帝国主义的死灭，因此也就是使世界的前进民众走上成功的道路。这样一来，中国本位实际上也就包含着世界本位，而且也会转变成世界本位的，决不能关闭在一国的雀笼里唱高调！

总之，关于概念和范畴第二件要注意的事，就是：不但要使概念包括各方面的事实内容，并且要研究这些内容中间的矛盾；研究一个概念怎样能够由于这些矛盾而变成另一概念。

到这里，我们会想起前三次所讲过的三条关于动的逻辑的根本法则来了。我们现在研究概念和范畴，也正是运用着这三条法则啊。我们要研究概念内部各方面的矛盾，就是应用矛盾统一律，我们要研究一个概念怎样“没有了”，怎样转变成另一个概念，这里就要应用质量互变律和否定之否定律。已经说过：人是用范畴和概念去思想的。范畴和概念的变化也就是思想的变化。现在这一条根本法则能应用在范畴和概念上，就表示这些法则正是思想的变化发展的法则。动的逻辑（或动的论理学或辩证法），本来是研究思想的变化和发展法则的。不过思想的变化发展也是反映着世界的变化发展，所以动的逻辑里所研究的法则也不仅仅能应用在思想上，它同时也是世界变化发展的法则。这在以前的讲话上已说过，这里不过重复申述一下罢了。

对于概念也还是要运用动的逻辑的三大规律

有几个重要的范畴，得特别提出来研究一下的，如本质、现象、必然、偶然等，以后再讲罢。

十八、青年就是青年

——形式论理学与辩证法

好几次好几次以前，我们曾经讲过关于卓别麟的话，现在还

想再拿来讲一讲。卓别麟是什么人呢？人们马上会回答："卓别麟是滑稽大王。"

这答话是不是有什么错误呢？当然一点不错。卓别麟本来是一个滑稽大王，卓别麟和滑稽大王是相同的。所以"卓别麟是滑稽大王"这一句话，完全代表着一个事实，一点也没有虚假。既然能代表事实，当然就没有错误了。

但我们可以反问一句："滑稽大王一定就是卓别麟吗？"人们一定又会答说："当然不是。罗克也是滑稽大王，裴司开登、劳来、哈台等也同样是滑稽大王。滑稽大王这头衔，包罗很广，不是卓别麟一个人所能专有的。换一句话说，滑稽大王和卓别麟是不相同的。卓别麟是卓别麟，是一位戴小胡子、破鞋帽、提着竹杖的流浪儿，而滑稽大王又是滑稽大王，是一种能够令人发笑的人物。"

细细一想，这不是矛盾吗？前面说卓别麟和滑稽大王是相同的，现在又说滑稽大王和卓别麟是不相同的。到底哪一方面对呢？答复的，"两方面都对"！不管我们怎样觉得奇怪，甚至因此迷惑起来，我们仍然不能不承认两方面都对。卓别麟和滑稽大王本来是相同，而同时又是不相同的。卓别麟是一个特殊的人的名字，而滑稽大王是包括较广的普遍的概念，特殊的名字和普遍的概念，本来是矛盾，是不相同的，但事实上我们又决不能说卓别麟不是滑稽大王。在这里，我们应该想起前几次讲过的一条定律，"矛盾的统一律"来了。这是动的逻辑的根本定律。不论世界上一切的事物，社会上的一切现象，以及人类的思想，都是一个矛盾的统一，都是在内部包括着矛盾的。像"卓别麟是滑稽大王"这样普通的一句话（这在思想上算做一个"判断"），不就是矛盾的统一吗？滑稽大王并不是卓别麟，卓别麟和滑稽大王矛盾，然而卓别麟就是滑稽大王，卓

一句普通的说话里，都有矛盾统一律

别麟和滑稽大王是统一的。

矛盾统一律是很普遍的

由这一点，我们就可以知道动的逻辑的法力是多么令人心服了。不论我们说一句什么话，就是最简单最平凡的，也逃不了矛盾统一律的支配。我们遇见一个青年，我们说："这青年是一个店员"！青年不一定是店员，店员也不一定是青年，店员和青年是矛盾的，然而我们却可以毫不怀疑的把这青年和店员连到一起。如果我们不肯依从矛盾的统一律的法力，结果我们将要连一句话也不说，一点事情也不能思想了。

以前我们曾讲过的形式论理学，就和这动的逻辑相反。我们刚才的话，如果被形式论理学者听见了，一定要大大的表示不肯

形式论理学，反对矛盾统一律

赞同。因为他们是反对矛盾统一律的。然而他们的主张是怎样的呢?现在就可以顺便来讲一下。形式论理学也有三条定律，和矛盾统一律是针锋相对，我们且把它一条一条地说一下：

第一条叫做同一律，意思就是说，同一样东西，内部决不能

形式论理学的第一条定律：同一律

够有矛盾。写成公式，就是A是A,A等于A。如果要严格地遵守着这一条定律，那么，像先前我们所说的"卓别麟是滑稽大王"一句话就错误了。因为卓别麟就只能是卓别麟，滑稽大王和卓别麟是矛盾的，所以不能包含在卓别麟内。这样，我们的说话和思想，除了把同一名词反复一下之外，就不能再进一步了，我们只能说"这青年就是这青年"，"卓别麟就是卓别麟"，除此而外，就不准再说什么了。中国在两千年前，有一个叫做公孙龙的人，也就是利用这同一律，主张白马不是马，因为按着同一律，只能说"白马就是白马"，这不是很好笑吗?试想，如果人人都照着同一律去思想，去说话，哪还能够反映世界?

第二条定律：
矛盾律

第二条叫做矛盾律。意思是说：矛盾的东西，决不能同一。这是把第一条律用反面表现出来。写成公式，就是A不能是非A，A不等于非A。用我们先前的例子来说，滑稽大王既然和卓别麟是矛盾的，所以也就不能和卓别麟统一起来，倘若用卓别麟来代表A，那么滑稽大王就是非A，于是，因为要严守着这一条定律的缘故，我们就只好说："卓别麟不是滑稽大王，卓别麟不等于滑稽大王了。"倘若另换上青年店员的例子来说，即使这青年真的是店员，但因为店员和青年两个概念也有矛盾的缘故，我们就只能不顾事实地说："这青年并不是店员了！"公孙龙主张"白马不是马"，还不是根据这一个理由吗？

第三条定律：
排中律

以上两条形式论理学的定律，第一条告诉我们，凡同一的东西就只能是同一，第二条又告诉我们，凡矛盾的东西也只能是矛盾，总括起来，就表明世界上决不能有同时是同一而同时又是矛盾的事物。这一总括结果，又有了第三条定律，叫做排中律。这条定律的意思是："一件东西，如果是A，就不能同时是非A，如果是非A，就不能同时是A。"若要严格点遵守这条定律时，对于先前的例子，我们就不能不这样说："某人如果是卓别麟就不能同时是滑稽大王，如果是滑稽大王，就不能同时是卓别麟。"或是："某人如果是青年，就不能同时是店员，如果是店员，也就不能同时是青年。"所谓"排中"就是只能偏于一边，而不许站在中间的意思。如果再让公孙龙来说话，那就是这样的："马是马"，不能同时是白马，白马也只是白马，不能同时是马了。这些话不是明明很不合事实吗？但我们要知道，如果要严格地遵守着形式论理学的定律，我们除了这样不顾事实的乱说，实在没有别的方法啊！

严守着这些定律的结果，又会发生怎样的情形呢？结果我们就

会以为，卓别麟是卓别麟，滑稽大王是滑稽大王，青年是青年，店员是店员，各是各……世界上一切东西都各自独立起来，相互间一点关系也没有。一切东西都是固定的，永远不变的（如果会变，会转化成别的东西，那就和别的东西有了关系了，这和形式论理学的三条定律是不能相容的）。是的就永远是，不是的就永远不是，决不会同时是而同时又包含着不是的。这种思想，就是我们常常说到的形而上学的思想。再重复一遍说，所谓形而上学，就是从形式论理学产生的，它的特征，就是把世界上的一切事物，或社会上的一切现象，或思想中的一切概念等都看做固定的，各自独立毫不相关的东西。这和辩证法恰恰相反，因为辩证法是要把这些东西看做永远会运动变化，没有一刻静止，时时刻刻互相关联，互相渗透的东西。

形式论理学的三条定律，产生出形而上学来

形而上学的意义已经顺带解释明白了，现在再继续讲一讲形式论理学的话罢。我们现在要把它拿来和动的逻辑比较一下，究竟哪一方面有价值呢？不消说，在前面我们早已宣布了形式论理学的死刑了，我们已经指出动的逻辑的第一条矛盾统一律，其法力是多么伟大，我们又指出形式论理学的几条定律是多么不合事实，多么令人好笑，谁优谁劣，明明是已经用不着说的了。可是，话虽如此说，不佩服的人仍然有的。他们首先就要说，动的逻辑在世界上正式成长起来，才不过是几十年以来的事。在这几十年以前，人类总把形式论理学当做神圣不可侵犯的经典。如果它是完全不合理的东西，哪能够维持这样长久的势力呢？它能够维持这样长久的势力，就证明它总有一点用处。

用处在哪里呢？——形式论理学的拥护者又会继续解释说——形式论理学不能表现各种事物互相间的关联，不能看出事物的变化，它把卓别麟和滑稽大王隔绝起来，使店员和青年不能连

结在一起。这是它的缺点，在这些地方，固然要让位给动的逻辑。但反过来说，如果要把一件事物单独分离开来看，或者要把它当做静止的状态来看，或者在很小的日常家事的范围里来观察事物的时候，我们就不能不用形式论理学了。严格的形式论理学虽然不能说青年是店员，但青年总是青年，店员总是店员，形式论理学这样单独地分离开来，说青年就是青年……并不为怪呀！难道青年还不是青年吗？这一点就是形式论理学不能推翻的地方，这一点就是它的用处了！

这一种意见，不单只在拥护形式逻辑的人会这样说，就是有一部分挂着动的逻辑的招牌的理论家，也常常这样说的。他们的意见是，动的逻辑虽然不能反对，但形式论理学也同样不可推翻，因为这两种思想方法是各有各的用处，各有各的地盘的。动的逻辑管理着运动变化和互相关联的地盘，形式论理学支配静态的个别独立的地盘。这种意见，不要说外国，就是中国也很有人主张的。例如叶青先生，就是其中之一。

形式论理学，今日已经不能独立存在了

这种意见是否对呢？我们的答复是：不对！把形式论理学和动的逻辑平等看待是不行的。在现在，真正的前进的思想里，决不能让形式论理学占据地盘。因为我们现在已知道，世界上就根本没有完全独立的东西，也没有绝对静止的状态，人，无时无刻不在生长，社会，无时无刻不在变化，就是一块石头，表面上看它不摇不动，实际上它内部的微细分子却在那儿很激烈地变化运动着。所以，认真说起来，决没有什么静态的地盘可以让形式论理学来立足的。拥护形式论理学的人也许会说：绝对的静态虽然没有，但至少像石头这样表面上的静止状态，也可以说是相对的静止状态，是仍然有的。例如眼前的日常家事，我们暂时之间总可以说它是没有变化。

这里不是应该有形式论理学支配的余地么?但我们仍然要答复说:没有!因为相对的静态究竟不能算是真正的静态。所以内部仍有矛盾,不论运动变化的状态中或相对的静止状态中,都是一样。所以形式论理学是没有能力可以支配的。再用青年店员的话来说,在眼前,这青年当然不会马上变成老年,所以暂时是静止的。但我们要了解这青年是什么人,我们仍然不能照着形式论理说:"这青年就是青年。"这一定不能使我们满足的。我们始终还是要说:"这青年是一个店员",然后才明白这青年的本身。这仍然是在动的逻辑的管辖之下的。

但是,最后我们也不能不承认,形式论理学曾经被人崇奉过一两千年。这是为什么呢?这是因为,在这一两千年中间,人类所处的社会,是一种运动很迟缓的社会(如封建社会),或者社会的变动虽然激烈,但支配者希望这社会永久存在,无形中造做出固定不变的幻想(例如资本主义社会),这种情形,就使他们自然而然地接近形式论理学和形而上学,因为形式论理学和形而上学很能帮助他们去造作那种万世不变的幻想。同时,形式论理学自然也能够抓着一小点真理,所以才能这样迷惑人。像"青年人就是青年人","白马就只是白马"一类的话,虽然只是很无聊的把一个名词重复两次,但你也不能说这种话绝对不能说,青年人本来是青年人,白马本来是白马呀,有什么不合理呢?既然不能说它不合理,所以人们把形式论理学崇奉了一两千年而仍然没有人起来反对,这也不是无缘无故的了。但我们现在要注意的是:"青年就是青年"等等的话,虽然没有什么说不通,但要表现事实,是无论如何不够的。我们一定要在"青年就是青年"之后,再补上一句,"同时也是店员",才能

形式论理学,是在社会缺少进步的时候发生的

形式论理学的思想,只是低级的思想

够说明一件事物。正确一点说，形式论理学的思想，虽然不能说不是思想，然而只算低级的思想；我们现在既已有了高级的动的逻辑，就用不着形式论理学了。形式论理学到现在是被动的逻辑扬弃了，否定了。如果现在还有人要把形式论理学和动的逻辑同等看待，那是开倒车，至少是和开倒车的势力妥协。

（追补）讲完了这一篇后，一定有读者要起来反驳我，说："你把形式论理学曲解了。我也曾读过一些关于形式论理学的书籍，也明白同一律之类的定律，但以我所知，形式论理学就从没有反对我们说'青年就是店员'之类的话，更不见得会主张只有'青年就是青年'才是合理的判断。随便翻阅哪一本形式论理学的书籍，里面所引用的判断不全然和'青年就是店员'一类的吗？例如'人是动物'、'人都是会死的'等等，不是常常在这些书里看见吗？你说依照形式论理学的定律，不能够说'青年是店员'，不是一个大大的曲解和误谬么？"

对于这样的读者，我很感谢他的热心，佩服他的聪明。但要说我曲解了形式论理学，那我可不能承认。这位读者所说的一切，固然也是实情。任何形式论理学的著作，都不能够反对"青年就是店员"一类的判断，如果要反对，要严格地遵守着同一律，那恐怕形式论理学的一切著作根本就产生不出来。但由这一点，也就可以看出一切形式论理学书本身的矛盾了：要严守同一律，本来只能容许"青年就是青年"的，然而形式论理学竟不能这样，在一个简单的判断里，也不能严守着它的最高定律了。

因为这样，所以形式论理学把同一律里的所谓同一，分成了两种：一种叫做绝对的同一，就是"青年就是青年"之类；一种叫做相对的同一，就是"青年是店员"之类。这样一分开了后，再把绝对的同一抛弃不用，而用相对的同一。这种相对的同一，严格地说起来

已经不能算做真正的同一，而是如我们所讲的一样，只不过是“同一”和“不同”的统一，或者也可以说是在同一中包含着不同了。

形式论理学用相对的同一容许了“青年是店员”之类的判断，不是已经和辩证法一致了吗?不是已经容许了矛盾的统一了吗?如果是这样，我们就不能批判它了。不是的，形式论理学在这里也还没有和辩证法一致。虽然容许了“青年是店员”之类的判别，但仍然不肯容许辩证法的“矛盾统一律”。如果依着矛盾统一律，我们又可以说:“青年是店员，同时也不是店员”。例如这位青年店员在闲暇的时候努力读书写作，有成为一个作家的可能，那我们就不能说他彻头彻尾只是一个店员，我们还得承认他至少有成为作家的资格，因此就可以说他“同时也不是店员”了。但在形式论理学里，却决不能容许我们这样说法:“青年是店员，所以青年就只是店员。”如果要说“同时也不是店员”那就违犯了同一律了。所以虽然容许了“青年是店员”的判断，仍然不能进一步和辩证法一致的。

这样，形式论理学受了同一律的束缚，虽然容许了“青年是店员”的判断，但仍然是低级的思想方法。它只能看见眼前的表面的事实，而看不见更深一点的东西，它只看见青年现在是店员，却看不见这青年在另一方面同时也有作家的资格，更看不见这青年将来的发展。只看见眼前的片面的事实，这就是低级的。

十九、两种态度

——两条线上的斗争

读者诸君，我们大家讲了好久的话，直到现在还没有问一问你们的生活情形。你们现在有的是有职业，也有的是失业了，也有的还在学校里，……当然，大家的情形是千差万别的，如果要

一个一个细细地来问，那就用几天几夜的工夫继续不断地来问也问不清！然而我们可以说：大家都同是生活在一个同时代的社会里，大家都离不开这个时代和这个社会，大家都各有一个环境。这个环境，对于我们当然是很恶劣的。现在难道还有人说自己的环境已经完全满意了吗？如果有，那只是另外一种有特殊地位的醉生梦死的人，和我们大家全不相干，对于我们这个不能令人满意的环境，我们抱着怎样的态度去对付它呢？各位读者，这问题你们想到了没有？如果没有，现在请你回忆一下：你用什么方法在对付你的环境？

对环境完全屈服的态度

大家常常看《读书生活》，也常看过《读书生活》上讨论做事对人或应付环境等等关于生活的文章。在我们做事对人的时候，大体上有两种人的态度我们是要反对的。第一种人是一味地迁就环境，和环境妥协。他们胆小得很，眼光也近视得很，你如果问他们："为什么不看得远一点？为什么不拿出勇气来奋斗一下呢？"他们的答复是："客观环境太恶劣了，没有办法！"他们如果懂得理论，也许还会有这样一大套解释，说："人是受环境决定的，环境要怎样，我们就只好怎样，这是唯物论的真理呀。我们不是观念论者，所以只好服从环境。"

完全不顾环境困难的态度

第二种人又是恰恰相反，这种人看起来是很勇敢的，他们对人做事，完全不肯顾到环境。他们沉醉在自己的理想里，而以为周围的一切都是庸俗不堪的俗物。人如果警戒他们说："不要太空想了，应该要斟酌你的环境条件去做事呀！"他们马上要反驳说："这是妥协！这是屈服！我们要服从自己的思想和自己的理论，而不能对环境屈服，所以我们做事决不能顾到环境。"

第一种是机械唯物论

一般人所谓“老于世故”的人，他们对付环境大概就是取第一种态度。这种态度所能达到的结果只是苟且图全，得过且过。自然，这一种俗物的态度，眼前的平安也许可以维持，然而要做一点有意义的事情，却全然不可能。在哲学上，因为这种态度是过分地看重了客观环境的力量，所以称做客观主义的态度。它主张客观环境能决定人的行为和思想，所以也可以算是一种唯物论。但因为它把人的思想的力量完全抹杀了，所以只是机械的唯物论。第二种态度是一般所谓“不懂世故”、“幼稚”的人所常有的。因为只注意理论，空想，而不顾实际，因此所要想做的事情，总是做不到，容易失败，也就容易灰心，容易沮丧。在哲学上，这种态度叫做主观主义的态度，因为它太看重了主观的思想，或理想，所以同时也叫做观念论。在我们的现社会里，年老人多半抱着第一种态度，而青年人多半有第二种态度。如果说后者是青年病，幼稚病，那么前者便是老年病了。

第二种是观念论

两种态度都是病，而不能算是健全的生活态度。在表面上，这两种态度完全相反，一个是客观主义，一个是主观主义，一个是观念论，一个是唯物论。而在实际上，两者都是相通的。第一，两种态度同样都是败北主义，都是取消了我们抵抗的力量。第一种态度很显明的屈服于环境，是不用说的；第二种态度注重理想，似乎并不屈服，但不研究环境，不能抓着环境中的种种条件，使环境和我们绝对地对立起来，使我们孤立无援，这也等于是解除了自己奋斗的武装。第二，第一种态度虽然表面上是唯物论，但骨子里却仍然会变成观念论。试把中国自来许多人所谓的“听天由命”的思想拿来看看，不是和这一样的吗？它使我们相信一切都是冥冥中安排好

两种态度都不正确，并且是相通的

了，自已的一切，完全有神灵在暗中支配，反抗是不行的，奋斗也无益。客观主义要我们屈服，和这不是一样的吗？它太夸张了环境的力量。好像环境里暗中有一个不能违抗的支配者似的，这不接近有神论吗？而有神论正是观念论的一家啊。

我们要怎样对事对人才行呢？这问题此地不能详细解答，因为我们的讲话是以哲学为主，生活问题不过是解释的例子，但总之，我们仍然可以说几句：以上两种态度，都是我们所要反对的。我们对付环境，既不能依照客观主义的机械唯物论，也不能依照主观主义的观念论。我们不能像绵羊一样的一味只是对环境屈服，我们要奋斗，要做一些能够推进社会的事业，但我们又不可仅只知道理想，而不顾事实，应该研究环境中的种种条件，好好地利用这些条件去奋斗，去求达到我们的目的。我们要看重环境，同时也要能够借我们对于环境的认识、思想和理论的指导，去克服环境。这才是正确的道路，并且这也不仅只是个人做人处事正确的道路，就是扩大点说，一个民族要突破它的危机，一个前进的集团要使它的活动收最大的效果，也不能不这样的。

生活的问题到这里结束，现在回到哲学的本题上来。看了以上所说的一切，读者想来已知道我们这次要讲的是什么东西了。我们要讲的就是机械唯物论和观念论。这两种态度，是我们所要反对的，它们和动的逻辑也有冲突，然有时它们也会戴着动的逻辑的假面具，使人莫明真相，于是相信动的逻辑的人有时也会被它们骗过去了。但是，假面具究竟是假面，狐狸尾巴终究有办法辨别得出来的。戴着假面具的机械论和观念论不是没有方法认识，以下就要指出几点最重要的特征，读者可以借着它们来辨别妖魔的原形。

先说一说机械论罢。前面说过，在我们生活的期间，我们一方面受客观环境的影响，另一方面我们自己的主观思想也能够活

动，能够影响环境。这是一个矛盾的统一。然而机械论者把我们主观的思想力量抹煞了，只看见客观环境的一方面的作用，而不见主观和客观的矛盾。看不见矛盾，就是一种形式论理学的思想，但是，大多数的机械论者的主张却并不是这样简单，他们也承认人的思想对于环境的作用，也认为自己是依从动的逻辑，看得见矛盾的。但他们对于这矛盾，却用一种很错误的方法来解释。如果你问他们："什么是矛盾的统一？"他们就答复说："两种互相冲突的力量恰恰相等，能维持着平衡的状态，就叫做矛盾的统一。"他们把矛盾的统一当做两种力的平衡，所以称为均衡论，俄国的布哈林派就是均衡论的首创者，你如果问他们，人的思想在生活中有作用吗？他们也会答说："有的"，不过却又要加一个解释，说："人的思想的作用，就是要能够和环境的力量维持均衡！"这种理论明明是错误的。我们的思想，并不是要和环境维持均衡，反之，我们的思想是用来帮助我们去克服环境的，是要帮助我们的生活的发展和进步的，如果只是要维持均衡，那么我们就只有屈服于环境，将没有任何进步了。我们前几次曾经说过，矛盾是发展和变化的根本动力，如果矛盾的统一只是均衡状态，那就不能够引起发展和变化了。由这一点，可以辨别出机械论的假面具，这是关于矛盾统一律的。

> 机械论把矛盾统一律歪曲成均衡论

其次，关于质量互变定律。机械论常常把性质的变化看做表面上的东西，以为一切事情在根底里并没有真的性质的变化。他们以为，人类社会的事情，常可以用人类生理的欲望（如食欲性欲等）来说明，人的生理欲望等，又可以用人身体上的化学变化来说明，化学变化又可以用物理学的变化来解释，推到最后，则一切复杂的高级的现象，都要用低级的简单的现象

> 机械论只承认量的变化，否认质变，把高级的事物还原做低级的事物

来解释，好像高级的东西（如人类社会等）本身都没有高级的性质似的。这一点，正如解释矛盾统一律一样，机械论者否认了世界一切事物的发展和进步了。这种见解，是把高级的事物还原做低级的事物，所以又称为“还原论”。我们知道，前面所说的均衡论中的“平衡状态”，正是物理学中的一种最低级的（力学的）现象，机械论者把矛盾的统一改变成均衡论，正是要把最低级的现象来包括世界上的一切事物，抹煞了进步和发展。这是关于质量互变律的。

最后，关于否定之否定律，在动的逻辑上看来，一件事物的发展，由肯定经过否定，再到否定之否定的阶段，就把原来的矛盾解决了，而变成了较高级的新的东西。但在机械论者，却另有一种解释，他们把肯定当做均衡，把否定当做“均衡的破坏”，把否定之否定当做“均衡的再建”或“均衡的恢复”，结果只看见“破坏”、“恢复”，而看不见发展，看不见高级的事物的发生，这也是机械唯物论的一个特征。

机械论把否定律歪曲成均衡的破坏和恢复

由以上所举三点，就可以知道机械论是怎样把动的逻辑的三条规律弄歪曲了。不论从哪方面说，机械论都是一种屈服、妥协、阻碍进步的理论！现在再看观念论吧，观念论把主观的力量过分夸大而忽视了客观事实，但它对于动的逻辑的三条规律是怎样看法呢？

观念论只看见矛盾，看不见统一

先就矛盾的统一律来说，观念论也承认矛盾，但它也只看见矛盾，而全看不见统一。例如用生活中的主观和客观的矛盾来说，我们要克服环境的困难，一方面要靠自己主观上的努力争斗（这是矛盾），一方面也要能够适当地利用环境中有利的条件（这是统一），然而观念论

者认为主观和客观是一刻也不能并存的，一定要马上决一个你死我活，他们拒绝研究客观环境的一切情形，他们把利用客观环境误认做对客观环境屈服。宁可盲目乱撞，而不肯正面去看一看现实。高谈阔论的理论，而不肯顺应着现实的必然的趋势去克服困难，这就是只看见矛盾而不看见统一的特征。当然，统一不是绝对的，统一的东西因为有内部的矛盾，这统一终有一天要打破。我们利用环境，也不过是为要克服它。但如果完全看不见统一，完全不知道利用环境，却是一个严重的错误。

观念论只看见质的变化，看不见量的变化

再就质量互变律来说，观念论和机械论相反。机械论看不见质的变化，观念论却只看见质的变化而忘却了量的变化。做一件事情，要有一定的步骤，像前面说过的，要看清楚周围有关系的一切，顺应着这一切的可能性切实的做去，做到了一定的时候，才可以达到目的。然而观念论者却没有这种耐性，他马上便想达到目的，不肯把做的成绩一步一步的积蓄起来，不知道只有这种量的积蓄才是达到质的突变（即达到目的）的真正的道路，因此他们就只会蛮干，乱干，无计划的昏干，结果必然碰壁，是可以想见的，这就是只看见质变而看不见量变的弊病。

观念论的主要的特征，在前面也说过了的，它把理论看做绝对的永久的公式，他们随便你做什么事，只知道讲理论，用理论去牵强附会地嵌在事实上，不知道应用理论的时候，应该顾虑到客观事实而加以适当的改正。譬如说到否定之否定律，观念论者就总是把它看做一个死的公式。资本主义的经济恐慌，在二三十

观念论把否定之否定律，看做死的公式

年前是有周期性的，它的循环就依着否定之否定律进行：从稳定（肯定）到恐慌（否定），又由恐慌到新的稳定（否定之否定），每10年左右循环

一次。资本主义经济发展到现在，实际情形已经不同了，现在的恐慌，已不是10年一次的周期性的恐慌，而是绝望地一直萧条下去，生在现在的人，没有不感觉到的。然而现在竟还有一部分的观念论者，论到恐慌的时候，他们仍然要说是周期性的恐慌，这就是一个好例。只注意公式而忘记了事实，这叫做图式主义，苏联的德波林派哲学，就是图式主义的代表。而托洛茨基在苏联，就被称为观念论者。

反对机械论和观念论，称为两条线上的斗争

总之，机械论是教人懦怯、屈服，教人不要前进的哲学，而观念论是教人盲干、乱来，教人空读理论，不顾实际的哲学，两方面都是一种病态，我们对于自己，要随时检查是不是有这种病症，如果有，就要随时把它治好，随时把它克服才行，对于自己的朋友也是一样。和这两种病态的思想斗争，就称为两条线上的斗争。如果不实行两条线上的斗争，那么，无论做什么事情都不会有好处，不是受屈辱，就是要碰大钉子。碰钉子的勇气我们固然要有，然而我们也要小心着不要无缘无故的去碰着太大的致命的钉子。投河殉国之类的事情，我们认为是无意味的，那么，无味的碰钉子，我们也当然要避免了。

二十、七十二变

——现象和本质

看见72变几个字，读者大约总会想起《西游记》上的孙悟空来的。不错，我们现在要讲的，就是孙悟空，这猴子靠着那72般变化的本领，把一切的天神和魔王都哄骗过来，天宫、地狱、水殿，都被他闹得一塌糊涂，大大地使威严的神灵们扫了面子。后

来是天上派兵来讨伐他，用尽一切的方法，耗费莫大的力量，终于把他制服了。

这一切的故事，在《西游记》上写得很详细，用不着我们重说，我们现在要讲的只是那 72 般变化的厉害处。他忽然变作水中的鱼，忽然变作天上的鸟，忽然又成为一块石头，忽然又变成一座庙宇，能使人捉摸不着，而他自己就乘机为所欲为。就因为能变化，使人看不出他的原形，所以他可以偷吃天上的蟠桃，骗走赴会的大仙，天兵天将来讨伐他的时候，还吃了他不少的亏。变化是他最大的本领，也是他最厉害的武器，要制服他，必须先对付他的变化，否则只有无可奈何的一直让他闹到底了。

果然，当天上派二郎神来和他对敌的时候，他们就看到了这一点。他们这次用了适当的方法才把他制服。第一，他们用了一面照妖镜，不论他怎样变化，始终能看出他的原形，使他无法藏身；第二，也靠着二郎神的聪明，二郎神能够细细观察他的变化，能够随时猜得透他变成什么。譬如当他战不过二郎神，逃到水边忽然不见了的时候，二郎神能猜中他一定变成鱼逃进水里去了，当他变成一座庙宇来骗二郎神的时候，二郎神由那庙宇背后的一根异样的旗杆（他的尾巴变成的）看出是他的诡计。在每一次变化里，二郎神都精细地看透了事情的根底，所以能够始终追逐着他，使他没有地方可逃。这样，曾经把天地都闹翻了的猴王才终于被擒了。

> **事物的表面上常是变幻离奇，和孙悟空的七十二变一样**

我们讲了这一大篇，聪明的读者一定有点忍耐不住了，“鬼话！鬼话！”他一定要这样说：“谁相信《西游记》上的鬼话呢？这只是小说作者的幻想罢了。请你讲点现实生活里的哲学吧！不要把我们带到幻想的云雾里去。”不错，我们现在马上得要把幻想停住了。不过，我所说的上面一篇，也并不完全是无理由的鬼话，请你

们细细的想一想，你们在生活中不也曾遇见过72变的孙悟空吗？不！不！世界上决不会真有孙悟空这么一个怪物，你们那里真的会遇到他？不过，你们生活中所遇到的某些事情，不是也常常变幻离奇，几乎和孙悟空有些相像的吗？说小一点，用个人的事情做例子。你周围总也有一种人，平素对你是很不好，然而在某种时候不是忽然又会向你来赔笑脸吗？也有一种对你很好的人，忽然一个时候不是也会把你咒骂一顿吗？这是人们的态度或脸嘴的变化，虽然没有孙悟空的72般变化那么厉害，但这一类的变化，有时也会使你吃惊，会使你觉得你面前的人前后完全不同，仿佛竟是两个人。你如果从这些地方去想，就可以知道现实世界中也有很多事情是变幻离奇，用孙悟空的72变来比较，也不为过分啊。

表面上虽有变化，根底里却始终是一件东西

孙悟空变成了鱼，你能说那鱼已经不是孙悟空而是真正的鱼了吗？自然不是，鱼，不过是他外表上的一个藏身的假面具，根本他还是孙悟空。一个根本对你坏的人，忽然来向你陪笑脸，你能说他真的已经不是昨天那个人了吗？也不是，如果根本对你坏，那么，就是在笑脸底下，还是藏着刀的！这就不能不小心。只看表面，不从根底上去注意，难免就要吃亏！世界上的事情常常就是这样，表面上看起来千变万化，而根底里始终只是一件事情，我们要真正明白这件事情，决不可单就表面来看，应该看透它的根底才是。

表面上的变化，叫做现象。根底里的东西，叫做本质

现在已说到哲学的本题上来了。我们今天要讲的是哲学上的两个重要范畴：现象和本质。我们已经说过世界上的事物在表面上常常千变万化，和孙悟空的72变一样，这就叫做事物的现象。我们又说过一件事物在表面上无论怎样变，在根底里常常是这一件事物。坏人无论怎样装笑脸，他始终含有坏意，这种根底里的

一贯的性质，就叫做事物的本质。现象和本质，这两方面，在一切事物里都有着的。再举一个大一点的国家间的例子，譬如用侵略国与被侵略国的关系来说，侵略国的侵略方法很多，有时用武力侵略，有时用政治压迫，有时用经济引诱，有时也讲亲善和提携，有时却无情地露出了鬼脸，表面上的花头的变化，也多得不下于孙悟空的72变了。这就是侵略的各种现象，然而归根结底，不外是要使被侵略国做他的牺牲品，牺牲了被侵略国，来替自己的资本主义制度打一条出路，这就是侵略的本质。

现象和本质是不同的

由上面所说的一切，可以知道，本质和现象是不同的，也可以说是矛盾的、对立的。本质上明明是侵略，而现象上有时还会来和你讲提携，本质上是经济侵略，而在现象上有时只见武力的争夺，使你忘记了经济的本质，以为只是军阀的横行。本质上要来吃你的肉，现象上却和你非常和好。这一切，就是本质和现象的矛盾。但是，本质和现象虽然这样矛盾，却又不是完全互不相干的两个独立的东西。它们同时矛盾，而同时也有统一。就本质来说，本质是要借着种种的现象，才能够把它自己表现出来的。一个侵略国的行为如果不用种种的方法来表现，它的侵略的力量就不能发挥，如果不在必要的时候用武力、政治、外交等等的侵略方法，就不能达到它经济侵略的目的。世界上决没有单独的经济侵略，而不必通过种种其他的侵略方式的，世界上也没有任何本质能够不由种种现象的表现，而自己直接存在的。再就现象来说，现象也决不是在本质之外能够凭空地发生的。现象的本身，是本质的表现，所以它的内部也包含着本质的要素。孙悟空变成一座庙宇的时候，那根尾巴不好安排，只得将它变成一根旗杆插在庙后，因此庙宇虽然变成了，而这座庙宇和真正的庙宇却不同，因为真正的庙宇决

但现象始终只是表现本质，所以又是统一的

不会把旗杆插在庙后，而这假庙宇，却因为离不开猴子的本质的缘故，不能不将这可疑的旗杆竖起来。当然，这是小说上的神话，但用来做一个譬喻，是很得当的。无论现象上怎样变化，总不能不带着一条本质的尾巴。根本对你很坏的人，无论他怎样笑脸，多少仍然露点恶意，只要你能够像二郎神那样精细，你一定可以在笑脸中看出几分恶意的尾巴来的。现象和本质，就是这样统一着。动的逻辑的第一个矛盾统一律，在这里并不失去支配的力量。

现象里包含着假象，如果不看透它的本质，就要受骗

本质必须要借着现象才能表现，因此，我们在世界上直接所看见的，只是各种的现象，本质并不是很容易的就让我们发现，事物的本质既不容易发现，因此我们生活在世界上，如果不肯细心，就要常常受现象的欺骗，好像不小心的神灵和恶魔会受孙悟空的化身欺骗一样。前面已经说过，现象和本质并不是直接一致的，现象和本质有对立、有矛盾，现象世界里常包含着种种的假象，这假象，使我们乍看起来好像完全和本质相反。恶人的笑脸，侵略者的亲善，都是假象的模范，我们一不小心，受了假象的欺骗，就会把恶人当做好友，仇敌当做同志，结果就要吃亏。

怎样能看透本质

因此，我们对于一切事物切不要只看见一些现象就以为满足，我们应该抓着它的本质。怎样去抓着本质呢？要抓着本质，就要注意几点：第一，不要以为本质是可以在现象以外去找得到的东西，本质是在现象中表现的，所以我们要抓着本质，只有精细的观察现象，研究现象，从现象中去发现，像二郎神追孙悟空一样。

第一要在现象中去观察

第二，不要把各种现象孤立起来观察，而要研究各种现象的联系，因为本质是借着各种现象来表

现的，每种现象只能表现本质的一方面，不能完全表现本质。要抓着完全的本质，必须把各种现象的总体联系起来研究。你今天看见朋友的笑脸时，就得要想想他昨天的凶相。如果你忘记了昨天的凶相，把今天的笑脸孤立起来观察，你一定受骗，以为他真是一个好人。二郎神碰见庙宇的时候，他一方面精细地观察这庙宇，一方面也要想到他自己刚才在追逐一个猴子。如果他想不起这猴子，把庙宇孤立地观察，那他就不能够从庙宇后的旗杆联系到猴子的尾巴，因此也就无法看破眼前现象的根底。第三，根据以上两点，可以知道，要发现本质，不是现现成成可以马上发现的，一定要对于现象的发展有了相当的研究工夫，才可以达到目的。这证明质量互变律的作用，由现象的观察到本质的发现，这是质的变化，而这质的变化，是先要经过一番量的增加，即对于现象的观察研究的增加。对于现象的观察研究愈多，我们所能看到的本质就愈深刻，朋友的脸嘴多变几次，我们对他的性情了解也才愈真实。因此，我们要研究一种事物的时候，一定得要把它的各方面的现象尽可能的观察到才行，切不可抓着几点不完全的片面的事实，就要定下判断。关于这一点，《西游记》上的比喻就不能适用了。《西游记》上的照妖镜，完全是现成的，二郎神观察孙悟空的变化，也太容易了。事实上我们要抓着事物的本质，决没有这样现成和容易。神话本来不是完全可靠的。

第二要把各现象联系起来观察

在我们现在的社会里，有很多的人研究着各种的科学，科学的研究，就是要从这纷乱的现象世界里，找出各种事物的本质来。现象（和假象）就是事物表面上的变动不居的表现，本质就是贯串在这些现象根底里的比较固定不变的法则。科学上的各种法则，就反映着各种

科学法则就是反映本质的

事物的本质。人类靠着科学法则，能够看透事物的本质，能够进而征服世界，就好像《西游记》上的天神有了照妖镜而能够制服孙悟空一样。人类要战胜自然，必须有自然科学，要推动社会，解决社会和生活上的问题，就必须学社会科学。

观察现象和本质，要依着否定之否定律进行

我们已说过，本质的把握不是现成存在那儿，而是经过种种的现象的观察研究才得到的，由现象的研究，我们达到了本质，把握到了本质以后，我们就利用它再来观察一切的现象。于是现象在我们眼中就分外清楚。由种种的脸嘴的变化，我们懂得了这人的根本性情，认识了他的根本性情以后，我们再来观察他的行为，那时就分外能够了解他了。在这里，我们又看见否定之否定律的作用，最初我们只看见现象，是肯定，是正。经过了观察研究以后，我们发现了本质，这是否定，是反。把握到了本质，我们把它当做照妖镜来观察现象，就是否定之否定，是合。到了否定之否定的阶段时，我们对于当前的事物，就能够把它的现象和本质统一起来观察，它的根底是怎样，从它的根底里所表现出来的一切又是怎样，我们都能看得透彻，不像以前那样单看见片面的现象而至于受骗了。

质和本质的分别

最后，我们顺便要解释一个疑问，这疑问是有很多人希望着解答的：即质量互变律中的“质”和这里的“本质”有什么分别？“质”是一个包括很广的概念。凡是能使一件事物显出它的特性而和别的事物不同的，都叫做质。现象中的各种不同，都可以说是有各种的质的不同，本质和现象的不同，也可以说是质的不同。所以“质”的概念是包括一切现象变化的，但“本质”却专门是对现象而言，本质是各种现象变化的根底里比较不变的东西，今天笑脸，昨天凶相，是质的变化，但决不是本质的变化。不过，本质也并不是永

远不变的东西，它不过比较现象固定一点吧了。本质也有变动的时候，例如侵略国家的内部如果发生革命之类的事件，那么它对于被侵略国的政策，一定就会从本质上改变。而不仅仅是一时的现象上的改变了。还有，我们所能认识的本质，也不是一成不变的，如果我们对于一件事物的认识愈更进步，那么所能把握到的本质也愈更深。譬如我们最初只知道某人本质上对我们不好，如果我们更进一步研究，还可以发现这不好的原因，这不好的原因，就是更深的本质。又如我们最初只知道侵略国在本质上总是要被侵略者牺牲，不管他的表面现象怎样，仍离不了侵略的目的，但如果再进一步研究，我们还可以发现侵略国之所以要侵略，是因为它的资本主义制度使然的，这一个发现，又是更深的本质的把握了。我们的认识就是这样能够不断地加深的。我们可以引一位动的逻辑的名著上的话来结束这一次的讲话："人类的思想，是无止境地向前进行的，它从现象走向本质，从第一位的本质又走向第二位的本质，就这样无限地深入进去！"（引自《哲学笔记》）

本质不是一成不变的，本质之后还有更深的本质

二十一、笑里藏刀

——形式和内容

前次我们讲到，恶人在表面上常常也有笑脸，侵略者也常常会戴着亲善的假面具。结果就看出，世界上一切事物的根本性质常常和它的表面现象不同。简单一点说，就是本质和现象的不同。本质上虽然是一个恶人，但表面上我们只看见他的笑脸，于是就常常受骗。所以，单单从现象上看事物，是很危险的。同样，单单知道一件事物的本质，而不注意它的现象的变化，那也不对。因

为我们对付一件事情，必须要斟酌各种实际情形，用适当的方法去处理，才不至于失败。而这实际情形，就是指那各种的现象而言的。

例如，当我们的敌人露骨地来进攻我们的时候，我们的对付方法自然也是毫不客气的抵抗。然而，当他要利用亲善的假面具来骗人的时候，我们就不仅只要用抵抗来对付他。抵抗是不能放松的，但同时也要努力设法来揭破他的假面具。因为，在这时，假面具对于他有很大的帮助，他可以用这假面具去骗得许多人来帮他，我们不注意这一点，那就等于让他多有了一种武器，无形中就要吃很大的亏。

这就是单单知道事物的本质，而不注意这本质所表现出来的各种现象，或不随时注意实际情形的坏处。事物的本质和现象是分不开的，所以我们也要把它统一起来观察。

“笑里藏刀”，这句古话很值得我们吟味。恶人的表面的笑，和内面的刀也完全分不开。我们不能单单懂得他的笑就算完事，也要注意里面的刀，我们不单单注意他的刀就完事，更要注意他的刀是藏在笑里面。能够把“笑”和“刀”都同时看得透，那就算是把现象和本质统一地认识清楚了。

把一件事的本质和现象都一起看透了时，我们就可以说：“我们已经完全明白那一件事的内容了。”

本质和现象的统一，就是内容

到这里，我们已讲到这一次的本题上来了。这次的题目是内容和形式的问题。由上面的解释，就可以知道内容是指什么。一件事的内容，是包含着这件事的本质和现象的全部的。有的人仅仅看见一些现象，就以为懂得一件事情的内容，实在是很大的错误。旅行家对于地方的印象记，就是单单看见表面现象的好例，要从印象记里知道一

地方的真正的内容，大都是不可能的事。我们常常说：某人看事情看得深刻一点，所谓看得深刻，意思就是不单只看见现象，更能渗透到本质里。愈看得深，就是愈更完全地认识了内容。

一切事物都有一定的形式

内容的意思已经弄明白了。接着我们就想到形式。无论找一件什么事情来，我们都可以看出它总有一定的形式，鸡蛋是椭圆的，桌子是方形的。泥土煤炭不成一定的形状，而不成一定的形状，正是泥土煤炭的形式。有许多事情乍看起来不容易看出它的形式，其实也有一定的形式。例如我们前面说的忽而亲善忽而野蛮的侵略者的行为，表面上变来变去，似乎没有一定的形式，其实细细地研究起来，就可以看出，现在的侵略者的行为无论怎样变，总离不了一个独占的形式。在从前，经济的恐慌还没有到今日这样危迫，战争的危机还没有到这样紧急的时候，一个侵略者和别个侵略者中间还可以稍稍马虎一点，把自己所侵占的地方上的门户略略开放，让大家分点油头。现在可不行了。世界上供人侵略的土地已经非常贫乏，一国独占还嫌有点不足，哪能分润与人呢？于是乎侵略者对于被侵略国家，无论用露骨的武力侵占也好，或者用亲善的方法哄骗也好，总是想法子要一人独占。如果说从前的侵略行为采取分润的形式，那么现在的形式，明明是独占的形式了。

再譬如说，对我有恶意的人，他们有时正面来攻击我，有时用笑脸遮藏了他的恶意。乍看起来也好像没有一定的形式的。细细的研究起来却不然。这许多对我有恶意的人，他们各人所取的形式不一定是相同。有的人对我恶意很深，他的攻击完全是势不两立的形式，露骨对敌的时候自然不免要拚个你死我活，就是用笑脸敷衍的时候也在勾心斗角地要打倒对方。这是势不两立的形式。但有的人也许还不到这程度，他对我的恶意不过是由于嫉妒，

于是他的对敌只限于攻讦诋毁，这样的形式可以说是不佩服的形式，却不是势不两立。

再把荒诞的神话来做比喻罢。像《西游记》上那种完全虚构的故事，似乎说不上什么形式了吧？孙悟空的72变，算什么形式呢？但认真研究起来，仍然找得到的。孙悟空的故事可以分为大闹天宫时代和他跟唐僧取经的时代，这两个时代的变化，形式就不相同。乍看起来好像是一样的变，其实在闹天宫的时候，他的变化处处与天上的神对敌，始终是取着魔王的反叛形式，而在跟唐僧的时代，却反而与恶魔对敌，完全是在皈依佛教的信徒形式之内变化了。

无论什么事物，都有一定的形式，到这里大致已说得很明白了。现在再说形式和内容有什么关系。

形式和内容的关系

形式和内容的关系，常常要被人误解。最重要的误解，就是把形式比做瓶子，而把内容比做瓶子里所装的酒。这个比喻的错误，就是把内容和形式看做可以随便分开的两件东西，两者中间没有深刻的关系。没有酒，瓶子还是瓶子，没有瓶子，酒还是酒。把酒装进瓶子去，仅仅是装满了瓶子。对于瓶子本身，也没有什么影响。用哲学的术语来说，酒和瓶的关系只是**外在**的关系。内容和形式的关系，却决不是这样隔膜的。形式是内容本身生来所具备着的一定的形式，决不像瓶子那样从外面装上去的东西。桌子的方形，在装造桌子时候就同时造成，不是先制成了桌子，然后再装上方形。侵略者的独占的形式或分润的形式，也和侵略者的全部行为分不开。如

形式和内容是不能分开的

果没有侵略的行为，什么独占分润之类的事情也根本不会存在。因此，我们可以说，形式和内容是不能随便分开的，这种关系，用哲学的术语来

说，就是内在的关系，与瓶和酒的外在的关系不同。这是形式和内容的统一。

形式由内容决定

形式和内容不但不能分开，形式是什么样，还得由内容来决定，酒是不能决定瓶子的，葡萄酒不一定要用圆玻璃瓶来装，五加皮也不一定要装在瓦坛子里。但内容却不是这样。一件事物的形式，常常要由内容来决定。在内容里，又以本质为基础（这在前次讲话里说过了）。所以，说得更完全一点，形式是由本质来决定的。对于怀恶意的人用诋毁的形式攻击我，这是因为他在本质上嫉妒我。另一个人对我取势不两立的形式，是因为他在本质上对我有极大仇恨。侵略者取绝对独占的形式来行动，是因为经济与战争的危机在今日已紧迫到极点，使侵略者的野性在本质上达到了几乎疯狂的程度了。总之，一件事物的本质，是决定它的形式的基础，本质是什么情状，它就表现出什么样的一种形式。同样要知道一件事物变化发展的形式，只要把握到它的本质（当然也不能忘记了现象），就不难推测而知。

形式不能离开内容，并且受内容的决定，这不是表示形式完全是被动的东西，完全是附属在内容上，一点独立性也没有了吗？是的，瓶子可以完全离开了酒，自己绝对独立起来，而形式对于内容，却决不能够做到这一步。但是，如果说完全是被动的东西，完全受内容的决定，而自己却一点也不能够反过来对内容给以影响，那也是错误的。

形式也有相对的独立作用

它只是不能完全离开内容，不能绝对自己独立起来罢了。相对的独立的作用，它还是有的。适当的形式，能够把内容很适当地表现出来，能够帮助内容适当地发展下去。一个嫉妒者用讥讽攻讦的形式对付他的对手，就很适于发挥他的酸素作用。他如果

形式能帮助内容发展

不用这一种形式，而改用比较缓和的容忍的形式时，他的嫉妒的力量就不能发挥，如果采取势不两立的形式，又成为过火。所以，单单讥讽、攻讦的形式，对于嫉妒的发挥是很有帮助的。由这例子，我们可以看出形式对于内容的反作用或反影响，这也是形式的相对独立作用。

但形式的反作用还不仅只是这一点。

形式也能限制内容的发展，甚至于加以束缚

内容是现象和本质的统一体。前次讲话已说过，本质和现象都会变化，所以内容也不断地变化。但形式却是比内容更固定的东西。内容在变化，形式不一定也会跟着变化。桌子一天天腐朽下去，而方形却可以保持很长的时间。嫉妒者忽而鬼脸忽而笑脸，他的行为始终离不了讥讽攻讦。形式既然是固定着的，所以内容变来变去，总跳不出这一个形式的范围以外。这样一来，形式对于内容，显然能够有一定的限制的力量，它把内容限制在自己的范围之内了。

在前面我们不是说过，形式和内容是统一的吗？现在我们却要说这统一之中同时也有矛盾了。内容是要不断地变化，发展的，而形式却要限制着它，这不是矛盾吗？这矛盾的存在，使得内容和形式不能永久调和在一处，到了一定的时候，它俩就要发生冲突。譬如说，嫉妒者的醋意，就是会变化的，它能够一天一天的加深，深到可以变成仇视的心情。到了这一种程度，他一定觉得，单单的向对方取讥讽攻讦的形式，是不够了。如果他一定要使自己的行为维持着这种形式，他必然会觉得极不自由，他觉得他的发展增高了的敌意，是被旧的形式束缚着了，这时的形式，就成了内容的桎梏，不把它打破，内容就永远无法发展。在这种情形之下，形式的反作用是最极明显了。

本质的发展，使内容和形式冲突起来

内容要发展到什么样的程度，才和形式发生这样激烈的冲突呢？这问题，在前面已经答复了一部分了。内容决定形式，是以本质为基础，在本质维持着一定状态的期间，内容的变化，可以不至于和形式有过分的冲突。如果本质将由一个阶段发展到另一个阶段的时候，那么，形式和内容激烈地敌对起来了。这时，新阶段上的本质要求建立新的形式，但旧的形式却束缚着它，妨害它的实现，只有打破了这旧形式，才能达到目的。嫉妒者的本质转变为敌视心情的时候，不能与单单讥讽、攻讦的形式相容，原因就在这里。

一件事物的本质何以会由一阶段转变到另一阶段呢？用我们以前讲过的矛盾统一律来解答，是很容易的，因为本质这东西，也是一个矛盾的统一。事物渐渐发展下去，它的本质的矛盾也愈更愈更地增大，于是变成另一种更高的本质。在嫉妒的心情中，多少总包含着一点仇视的萌芽的，这是嫉妒本质的矛盾，这矛盾，就是使嫉妒转变成仇视的根本动因。

内容和形式冲突的结果，是要打破旧形式

内容的矛盾的发展，使本质从一个阶段转变成另一阶段。本质转变的结果就使内容和形式敌对地冲突起来，使形式成为内容的桎梏，于是不能不打破旧形式，建立新形式。

这样，要攻破一种旧形式，决不能单单从形式上来着手。而应该促进它的内容的矛盾，在旧的内容里种植新的萌芽，使它生长发达起来，然后就可以破坏旧的形式，要想建立新形式也不是凭空地可以做到的，新形式的建立，是要有新的内容做基础。

利用旧形式，克服旧形式，是在艺术上很重要的问题。例如新国家苏联要请梅兰芳去公演，公演后又指出中国戏的许多优美的地方，这可以看出他们对旧艺术形式的重视。然而重视旧形式，并

不就是要对着形式屈服，而是要从里面找到一些积极的东西，用来促成新艺术形式之建立，例如苏联说中国戏怎样好，并不是指全部而言，他们也曾说里面有许多封建的、落后的和现实生活远离的东西是怎样要不得，而那《打渔杀家》之类的写实的作品，则应该加以发展。因为这些地方是很好的萌芽，可以发展成将来的新艺术。

为人做事，也有它的内容和形式，怎样应用这种内容和形式的关系，都可以照上面所说的类推，这里篇幅不够，不能多讲了。

二十二、规规矩矩

——法则与因果

现在社会上一般人还很重视规矩，对一个人说："你不懂规矩"！他就觉得这是很大的侮辱。要说服别人，说一声"规规矩矩的"！也可以算做很好的理由。黄包车夫要车钱，说："规规矩矩三角钱"！这就表示他的讨价三角是很正当的。乘客还价，也说："规规矩矩一角半"。又表示按道理只应该给一角半。规矩，几乎被人抬到神圣不可侵犯的宝座上去了！这是什么缘故呢？也并不难解释：在一般人的心目中，觉得世界一切事情，总有一定的道理，月到阴历十五日必圆，天气到夏日必热，冬天必冷，人的行为，也要有一定的标准，这就是规矩。不守规矩，就好像要使夏天变冷冬天变热一样，违背了正当的状态，是不正当的，是有罪恶的。

这种思想，似乎有点陈旧了，然而在中国一般人中间，还遗留着很不小的势力。凡是有这种思想的人，都把人的生活和世界上的一切事物看成同样的东西。人生活在社会里，一个社会总有这一个社会特定的种种规矩，人们的一切行为都要遵守着这些规矩。同样，他们以为世界上也有种种特定的规矩，一切鸟兽万物日月星辰

的运动变化也不能不遵依着它，因为要依从着它，于是世界上一切事物都有特定的秩序，四季的交替不会紊乱，草木的繁荣和枯落有一定的时序。这些变化，都可以说是遵守着某种规矩的缘故。

事物的运动变化，都具有一定的状态和秩序

这种思想是不是真实的呢？我们可以答复说："一部分是真实的，一部分却是错误的。"真实的地方是：它看出一切事物的运动变化都有一定的状态，一定的秩序，表面上看起来，这世界真是万花撩乱，混杂不堪，细细地研究起来，却可以看出每种事物总有每种事物的一定的状态，小到细微的尘土，大到整个的宇宙，都各有各的秩序。这是真实的。然而错误的是，它把这各种各样的一定状态，比做人类社会里的规矩，规矩是在一种社会制度里预先有了的规定，然后强制着人去遵守它。如果把世界上各种事物的各种状态和秩序也看做规矩，那么势必要假定世界上先有什么人制定了各种规矩，然后强制着万物来遵守了。这就是说：各种事物的状态和秩序，并不是这些事物本身具有着的状态和秩序，而是有什么人从外面制定好了勉强装嵌在它们身上的。然而，这样大的一个世界，人的能力怎能来替它制定什么规矩呢？人的能力做不到，不是只有神力了吗？于是就不能不假定世界上有了神了。因此，这种思想结局就叫我们去相信神仙，相信冥冥中有一个万物的主宰，使我们成为宗教的奴隶，这就是它的错误的地方。

这种一定的状态秩序是事物本身所具有的，决不是神灵的规定

神是没有的，它只是骗人的空想。这由实践可以证明。这两年来的水灾旱灾，农人们求神拜佛，不知道多么虔诚，如果有神，为什么不灵验呢？中国的农人有了这种实践的经验，大多数都明白神和宗教只是骗人的勾当了。我们不能相信神，所以也不能相信世界上万物的秩序是神定的规矩。其实，一

切事物的运动变化之有一定状态和秩序，是各种事物本身自己具有的，并不是谁替它定的秩序。

现在我们已经明白，一切事物的运动变化，本身都具有着一定的状态和秩序。但接着我们就要说：这种状态和秩序也并不是刻板的，例如就人的一生的变化来说，每个人照例是要经过幼年、青年、壮年、老年等种种过程。而且每一段过程的年龄和时期都有一定，如幼年到十五六岁止，青年到30岁便结束。这就是人的变化所具有的一定的状态和秩序。然而这只是一般的情形，若就另一个人来看，情形却不一定是如此。有的人早亡，有的人特别长寿，有的人未老先衰，有的人成熟很迟，住在寒带的人要十七八岁才到青春期，热带地方的人却在十一二岁便成熟了。所以，在一定的状态和秩序中，也有种种不一定的情形。

但这种种不一定的情形，始终仍是由一定的状态和秩序里表现出来的现象而已，它虽然有许多差错，无论如何总不能把那一定的状态根本改变。人虽然有未老先衰的，但总不能够先老年而后又来一个青年。那一定的状态和秩序，始终是它的根本的状态和秩序，或可以称之为**本质的运动状态和秩序**，而它所表现出来的各种不一定的情形，则称之为**现象上的运动状态和秩序**。现象上的东西无论发生怎样的差错，总不能根本跳出本质的范围，这是以前就讲过的了。

本质的运动状态和秩序就是法则

这本质上的运动状态和秩序，在哲学和科学上就叫做法则，一切事物都各自依着一定的状态和秩序的范围而运动变化，也就是依着一定的法则而变化运动，这就叫做合法则性或规律性。科学的主要研究工作就是要找出各种事物的法则来，我们前面讲过的矛盾统一、质量互变、否定之否定等三个规律，就是世界上一切事情的三大根本

法则，小到微尘，大到宇宙的运动变化，都逃不出这三大根本法则的统率之外。

法则是事物的运动变化的本质，我们在以前讲本质和现象的时候就说道：当我们看一件事物的时候，如果单单抓着本质，而忘记了现象，是不对的。对于法则也是一样，如果我们单单知道一点空洞的法则，就以为懂得了事物的全部真理，是不够的。世界上实际存在着的事物，没有一样不是现象的表现。纯粹的法则，决不会赤裸裸的直接暴露着。在法则上我们可以规定一个人在15岁成熟，而实际上我们却看不见一个恰恰在满15岁那一天成熟的人，即有，也必定是千百万中只能找到一个。人的成熟状态在实际上总是千变万化的。而法则却撇开了这千变万化的实际状态，只规定一个固定而静止的状态，所以它是不能够抓着事物的充分的全貌的。一个最有名的新唯物论者这样说："法则只能抓着静止的东西，因此一切法则都是狭隘、不完全、近似的。"因此，"现象比法则更丰富"。这是很不错的话。

法则是静止的，所以是狭隘而不完全

但是，我们不要因此就看轻了法则，它虽然是狭隘、不完全、近似的，然而它始终是根本的东西，始终是运动变化的本质。事物的运动变化无论怎样千变万化，无论在各个现象上有种种的偏倚和差错，它最终仍是要依着一定的法则运动，始终依着一定的倾向变化，我们知道了它的法则，就知道它的根本倾向。因此，法则是比各个的现象都深刻，都正确得多。如果轻视了法则，就是轻视了正确的指示，这是不对的。

同时法则又是根本的，比现象更深刻更正确

这就是法则本身的矛盾。它是深刻的、正确的，然而又是不完全的、狭隘的。因为它深刻、正确，所以认识事物的时候我们

不能不抓着它，因为它不完全、狭隘，所以我们不能过分的依赖它，而须随时注意它所表现出来的各种具体的现象。

法则也并不是永远不变的

此外，关于法则还有几点要注意的地方。第一，前面说法则是比较静止的状态，然而我们不要因此误会，以为法则是永远不变的。我们觉得春天暖，夏天热，秋天凉，冬天冷，是一定不移的法则，而这种法则实际上只能够在温带地方才适用，热带地方四季都是夏天，北冰洋四季都是冷天，就不能适用这法则了。我们在现社会里常常受到经济恐慌或不景气的影响，由经济学的书籍上知道这是依着一定的经济法则而引起的。但这种法则只在资本主义社会里才有，在以前的封建社会里，以及将来的更高级的社会里，这种法则都不会存在的。总之，法则是要在一定的情况之下，一定的历史阶段里才会出现，我们可以说，它本身也是相对的过渡的东西，它是有历史性的。

一般法则和特殊法则是分不开的

第二，一种事物的变化里，有一定的法则贯串着它的全部过程，而全部变化的过程又常常分为各个阶段，每一阶段又各自有它的特别的法则，贯串着全部过程的法则，叫做一般的法则，各阶段的法则叫做特殊法则，一般法则和特殊法则是分不开的。例如一个人，如果是男性，他从生到死，都和女性的生活情形不同，这是一般的法则，然而在幼年时候，性的机能不大显露，老年时候，性的机能又衰弱了，这些都是特殊的法则。我们不能因为看见了特殊的法则，就把一般的法则忘了，我们不能因为小孩的男性不很显露，就说他不是男性。资本主义社会的经济会发生恐慌，这是资本主义的一般的法则。初期的资本主义经济是自由竞争，今日的资本主义却走向了独占的阶段，这是两种特殊法则。有的经济学者看见了独占的特殊法则，就忘记了资本主义的一般法则，以为独占实现以后，就不会有恐慌的现象

了。这也是极大的错误。一般法则和特殊法则是分不开的，所以我们不能因为看见了特殊法则，而抛弃一般法则。

因果法则

我们所认识的法则中，最重要最普遍地为一般人所知道的，就是因果法则。一件事情必定都有一个原因，一个原因都能引起一定的结果，这事是任何人都知道，这样普遍的一个法则，我们不能不特别提出来说一说。

普通人所想到的因果法则，常是很片面的，不完全的东西，譬如现在的青年大多数都失业了。有的人就出来考究它的原因，他们说：失业的原因完全是由于青年自己不努力。有不努力的原因，才有失业的结果，这种因果的见解，是不是和事实一致呢？我们可以说：这是把事情看得太简单了。一个人要有职业，自己的努力固然也有关系，然而另外还要看社会是不是能够有给他就职的机会，如果社会上没有机会，努力的工夫还不是白费吗？世界上事物的互相关系是很复杂的，一件事物的发生常有种种的条件，而普通的因果法则却单单抓着一方面的条件。以为一个结果只有一个原因，一个原因也只有一个结果，而把其他种种有关系的条件忘却了，这是普通因果法则的不完全的第一点。

普通人所谓的因果法则，只看见片面的原因和结果

结果对于原因也有反作用

还有我们通常总以为原因引起结果，而结果对于原因就没有一点反作用。实际上却不是这样，譬如我的前面有一个敌人，我打他一拳，他被我打倒了，我的打击是原因，而他的倒是结果，然而我的拳打在他的身上时，他的身上也多少有点抵抗力，因此我拳头便作痛了，这就是他的反作用。因为有这种反作用，所以原因和结果之间常常有一种交互关系或交互作用，并不能说结果对于原因没有丝毫作用，而只有原因才能够有作用力量。而普通的因果观念每每不注

意这一点，这是它的不完全的第二点。

原因和结果能互相转化

最后，原因和结果的本身，并不是固定的，结果可以变为原因，原因有时也曾经是结果。青年的失业，是社会制度不良引起的结果，然而因为大多数青年失业，于是社会的骚乱不安就加强起来，这里的青年失业又成为社会不安的原因了。普通一般的因果法则，每每把因果法则固定在一定的事物上，凡认为是因的，就不认为是果，这是不完全的第三点。

这是普通人的因果观念的三大缺点，但我们不能因为有这缺点，就说世界上完全没有因果这一回事。一件事情发生，虽然有种种条件，但其中总有一种条件是最重要的。例如失业，有时也因为不努力，同时也因为社会上就职的机会太少，然如果我们就失业的大多数青年来考查起来，就知道最重要的原因并不是不努力，有多数人是很努力的，然而仍找不到职业。因此我们就可以说失业的原因是社会制度不良，而社会制度不良，就是失业的最重要的条件，也可以说是本质的条件，“不努力”则是非本质的条件。我们已经说过，法则是本质上的运动变化，因果法则也就是要用本质的条件来构成的，不过要注意的就是，我们不能单单抓着了本质的条件，就把其他的条件忘了。

本质的条件，可以作为因果的基础

结果不单只由原因引起，并且能对原因起反作用，结果有时也能变成原因。这种交互关系我们是不能不承认的，但在这些交互关系中，总有一方面是主动的，一方面是被动的。我打敌人，我是主动，我的手虽然因为敌人的反作用而痛了，但反作用并不是主动的，所以交互关系不是平等的关系，其中有主动和被动的分别。在各种关系中，我们可以把主动的作用称做原因，而把被动的方面叫做结果，这也

主动的作用，就可以称为原因

是不容否认的。

由上面所说的一切，可以知道因果法则是不能完全抛弃的，不过我们要把它了解得更完全一点，不要像普通一般人所了解的那样狭隘，现在还有最重要的一点，就是：一种事情的原因，有外部的原因和内部的原因的分别。普通一般人所知道的因果法则，常常只注意到外部的原因，其实一件事情的最根本的原因，还是内部的原因。例如我打敌人，他倒了，我的打击，就是外部的原因。然而他之所以倒，是因为他的本身的力量抵不过我，因此，他本身力量的薄弱，是内部的原因，如果他本身力量极强，那么我的打击就不一定能够使他倒了。外部的原因，并不一定能引起一定的结果，所以不是必然的。只有内部的原因，才是必然的原因，只注意外部的原因，是机械论的因果思想。现在的新的因果法则，是要侧重内部的原因的研究（当然外部的原因也不能不同时注意），要侧重内部的必然性的研究了。

要注意内部的必然的原因

以后，我们就要接着讲必然性的问题。

二十三、在劫者难逃

——必然性和偶然性

中国的灾难特别多，不但和全世界同样遭到经济的恐慌，又重重叠叠的加上了水灾旱灾和兵灾。几年以来，竟没有一年得安宁。不，就连稍稍轻松点的一年也没有过！

没有遭遇过或亲见过任何灾难的中国人，似乎很少了吧。例如我，虽然生长地不在江河沿岸，水灾旱灾的苦难侥幸竟没有亲身尝到过，然而对于兵灾却也有一次的经验：忽然地方上传说有什么人

要攻来了，于是大家就开始预备好一切逃难去。逃到那里呢？谁也没有把握。城里人只管逃到乡下去，乡下人又只管向城里逃上来，逃来逃去，实际上也没有逃到真正安全的地方，就好像鸵鸟被猎人追急了，把头乱藏到一个洞子里去一样，自以为躲过就算了。结果是城被人攻破，全城的人大多数都遭屠杀。事情过去了以后，我们就听见人说：当时有许多人跑到大寺庙里去祈求菩萨保佑，并且问和尚们应该逃到乡里还是城里好？而和尚们却给了这样几句玄妙的答复，说："城也好逃，乡也好逃，在劫者难逃！"

这答复，是很滑头的。他们并不直接了当的给那些灾民指出一条生路，只不负责任地叫他们自己随便去逃："瞧着吧！如果你逃在虎口里送了命，那是你命中注定要死的，你是在劫者，没有办法救你！"——这就是那答复中的全部意思。

然而正因为滑头，才把灾民们骗信了。如果胡乱地说某条路是生路，而实际上逃去的结果却死了人，那不是大大地会失去人们的信仰吗？现在这样一来，人们倒深信和尚所说的真是佛家的大道理，加强了对于宗教的信仰。

对于这件事，我的印象很深，我发见从事宗教的人，不但在平时会用甜言蜜语诱人，并且能够很适当地利用灾难的机会，用半恐吓的言词把一种可怕的思想，深印入人民的头脑里。这种思想，就是我们屡次说过的"宿命论"的思想，它叫人相信一切都是神灵在暗中算定了，人的困苦也是命中注定的，不能反抗，挣扎也无益，一个人应该听天由命，苟且偷生的活下去就够了。

> **相信人的一切都是命中被神灵注定的，就叫做宿命论**

我们现在不想专门讨论宿命论的问题。但宿命论的思想中包含着一种见解，是与我们这次讲的本题有密切关系的。我们这次要讲的是必然性

> **宿命论的思想中包含着"必然性"的见解**

和偶然性的问题。宿命论的思想就包含着这样一种见解：以为世界上的一切事物（连人的生活在内）都有一种必然性，都是注定了的。而且这必然性的来源，就是神灵，换一句话说，必然性的原因是外来的，是神灵在事物的外面支配着一切，凡是神灵规定好的，都必然要实现，死就死，活就活，没有更动丝毫的余地。

宿命论是不能相信的

宿命论和神灵的思想，我们已屡次说过是全然不能相信的。几年来的灾难的实践，早已证明给我们看了。我们看见旱灾时拜龙求雨，而雨并不来，放弃了拜龙求雨的行为，努力去凿井戽水，倒可以勉强将庄稼维持着。我们看见黄河长江决口以前有的地方的人只知道拜河神求助，而水灾仍不能免，有的地方努力去筑堤防泛，把什么莫须有的河神丢开不问，反而能免于灾难。我们看见听天由命，专门希望外来的力量救助自己的无抵抗主义断送了中国广大的土地，而努力抵抗了一月的“一·二八”战争还得保全了上海。这许多的事实，已足以充分证明神灵存在之不可信，和外来的原因之不可靠了。

必然性的原因，不能在事物外面的神灵中去找，应该在事物内部找原因

不相信宿命论的思想，那么，宿命论里所包含的那种必然性的见解，是不是也要抛弃了？我们可以说：当然要抛弃，世界上的一切决不是注定了必然要怎样的。但要注意，我们说这话，并不是指世界上的事物全然没有必然性，不过是说，这种必然性的来源不能从事物的外面去找，不能看做神灵注定了的东西，事物的必然性，根本的来源是在事物的本身，在内部。一个人活到太老了一定要死，这是人生的必然性，这种必然性是不能否认的，但我们同时却要反对宿命论者，以为人的生死是掌握在神灵的生死簿上。我们要根据科学的研究，从人的本身的生

理构造中找出死亡的原因来。

为什么黄河必然会泛滥？这不是河神要它泛滥的，原因是河水本身涨了，河水的涨，又因为是雨落多了。雨水多的原因，是空气里水蒸气太多的缘故，一切原因，都可以在水的本身去找，河水的泛滥的必然性，是水的内部的原因促成的。为什么有兵灾？兵灾的根本原因是社会经济状况的不安，社会经济不安的原因是社会制度不良，是社会内部矛盾的激烈。所以社会上兵灾的必然性也是要由社会内部去追究根源的，不是神灵降下的灾害，不是宿命论的必然性。

但事物的变化，不单只是由于内部的原因，外部的影响也不能忽视

但是，世界上的事物决不是简简单单的仅有内部的原因，即和外部的事物全然没有关系，如果我们因为要在事物的内部去找必然性的根源，就以为事物的一切变化和外来的原因完全无关，这也是一个大错误。譬如说，中国的社会经济破产，本身的原因是由于中国社会制度不良。但水灾旱灾之类的外来影响，对于中国经济破产也未尝没有很大的作用。这些灾苦不是把中国的农村经济的破坏加深了吗？世界上决没有孤立的事物，一切事物都和周围别的事物有着各式各样的关联，各式各样的互相影响，所以一件事物的必然也不是孤立的表现出来，而是在这一类关联和影响之下表现出来的，因此谈到事物的必然性，若忽视了一切外来原因的影响，是不对的。

外部的影响虽然不能忽视，但不能成为必然的原因。只有内部的原因才能造成必然性

不过，外部原因虽然不能忽视，但我们仍然不能不把它和内的原因分别开来看。我们已经说过，一件事物的内部的原因，才能算做必然的原因。外部的原因虽然对这事物常有很重要的影响，但始终不能够决定这事物的必然性。就用刚才所说的农村破产作例子吧。天灾能够使农村破产加深，这影响是不

能忽视的，然而它的影响只限于能“加深”而已，农村破产并不是直接由天灾引起来的。农村破产的第一个根本原因，是农村本身的社会制度不良，社会制度本身不良，才会必然的破产，即使没天灾也好，破产始终要破产的。有了天灾，不过加重程度而已。反之，如果是很优良的社会制度，社会内部没有破产的必然性的时候，这天灾的影响不会很严重，甚至于可以几乎没有。譬如水灾，要紧的就是防御问题罢了，如果社会平时能够有经常的防泛准备，那又何至于成为今年这样的普遍全国的大灾荒呢？所以，外来的原因，不能造成必然性，必然性是存在于事物本身内部的。

外来的原因只能算是偶然的原因，只能构成偶然性

外来的原因，是偶然的，今年的经济破产，恰恰碰到了水灾，使破产加重了，这是偶然的遭遇。水灾不是一定会遭遇到的，经济破产也不一定要有水灾才会形成的。总之，一种情况，在一件事物的变化里，不一定是根本不可少，不一定可以规定出来，就是偶然性。反之，某种情形，对于一件事物的变化根本不可少，而且能决定这件事物的变化，使它一定取某种状态或依着某种法则变化，这就是必然性。这种决定的原因，若依前次的讲话来说，就是本质的原因，外来的原因决不能成为本质的原因，所以也决不能构成必然性。

机械论者主张没有偶然性

机械论者的意见和我们可有点不同，现在不能不提出来说一说。我们在这里指出什么是偶然性和必然性，而机械论者却只承认有必然性，根本否认世界上有偶然性的存在。他们的理由何在呢？他们的意思是：无论什么事物，凡是有原因的，就是必然性，中国农村经济破产有原因，是必然的，水灾加重这种破产，也有原因，也是必然的。但世界上的事物没有一样没有原因，所以也没有一样不是

必然的，于是他们就反对偶然性的存在。

机械论者以为，凡有原因就不是偶然的。而世界上的事物都有原因，所以都是必然的

世界上没有偶然的事存在吗?那么,我们平常说的“偶然”二字应该怎样解释？我们说某人偶然走到一间屋子下面,偶然被一块砖落下来打破了头,这里的偶然是什么意思？机械论者会说:没有原因的事,才能算做真正的偶然。砖落下来打破头,是有原因的,所以也是必然的,但因为我们预先没有料想到这原因,或者不知道这原因,所以我们就说是偶然。这是很明白的,机械论者总以为真正的偶然,并不真正存在在世界上,只不过是因为我们对于有些事物的来源不明白,所以才称做偶然罢了。所以偶然的事是由于我们自己的无知,而不是真正有偶然性这一回事。

机械论的见解看起来不是很有理由的吗?其实是大错特错的。

机械论者不知道,同是原因,也有偶然的原因和必然的原因的分别

一切事物都有原因，这一点我们当然也不能否认。但有原因并不一定就成为必然性，这我们在前面也说过了。经济破产的加重，原因是水灾。但水灾不一定就必然会使经济恐慌加重，如果社会制度健全，这种情形就不会发生。所以我们在前面说水灾的原因对于经济破产只能成为偶然性。反之，另外的一种原因，却能成为必然性的原因。社会制度不良，必然会引起经济破产，不管有没有水灾的影响，它迟早总是要破产，所以这是必然的原因。机械论者笼统地把一切有原因的事物都看做是有必然性的事物,而不知道有原因的事物中也有偶然和必然的分别，这就是它的大错误。这种错的根源，就是由于机械论者忽视了事物的质的差异，总是要用一种简单单纯的性质，来抹杀许多复杂的性质（这在以前的哲学讲话“两种态度”里我们已说到过了），把有原因这一种事来笼统地抹杀了必然性和偶然性的分别。

机械论者的见解，有陷入宿命论的危险

机械论的这种见解，还会把我们带到前面所说的宿命论的思想里去。宿命论不是主张一切都是必然注定好了的吗?机械论者和他们的不同,仅只是没有明白说神灵规定一切，而实际上他们两种见解都是主张一切皆被注定了的。我昨晚上被蚤子叮了一嘴，而且恰恰叮在右臂上，宿命论说这是神注定了的，机械论者说是必然性，不能免，不能逃，没有法子，贫穷困苦，也是注定了的，或必然不能免的，挣扎抵抗，都没有用，还是安分守己的苟活在世罢！

不迷信命运，不愿苟活在世的人，也是要反对机械论的！

观念论者不否认偶然性，而且明白地把偶然性和必然性分开了

但是另一方面，又有一种观念论的见解，也是要反对的。这种见解表面上和我们的见解似乎一致，他们也承认有偶然性，也承认有必然性，并且也承认外来的原因只在构成偶然性，他们明白地把偶然性和必然性分开了。说：事物内部所发生的一切变化过程，都是必然的，外来原因所引起的一切变化，就是偶然的。所以必然和偶然的分别，就是内在和外在的分别，也可以说偶然性，就是外来的必然性。

观念论的错误是只看见偶然性和必然性的对立，而看不见两者的统一

还有什么错误呢？不是和我们说的一样吗？不！决不一样！如果说机械论的错误是把偶然性和必然性混淆成一个东西，那么观念论的错误就是把偶然性和必然性完全分隔开了，使两者没有一种统一：必然性是内在的，偶然性是外来的。这样划了一道界限，于是两者就永远不能密切相遇了。

然而有的人总以为这和我们的意见没有冲突。这误会，一半要怪我们在前面没有把自己的意思完全说明白，现在得要加以一番解释。我们在前面说外来的原因只能引起偶然性，意思并不是指外来原因就可以包含偶然性的一切，而偶然性在事物的内部一

观念论以为只有外来的原因才是偶然的，其实偶然性不仅仅是外来的原因造成的

点地位也没有。不是的，外来的原因所引起的偶然性，只是偶然性的一种，其实偶然性在事物内部的变化中，也是无一处不钻到的。它和必然性是紧紧的结合着，不，一切事物的必然性，都是从许许多多的偶然事件中发展出来的。譬如不良的社会制度之下的经济破产，我们说是一种必然性。但我们试实际上看一看这破产的各方面的情形，我们看见张三失业了，李四一家自杀了，我们看见某些妇人被人当做物品贩卖。为什么失业的会轮到张三？而自杀的会轮到李四？被贩卖的是某些妇人，而不是另外一些妇女？而另一些妇女就没有？这当然都有原因。然而这些现象，都是一种偶然性的东西，因为即使没有张三的失业，李四的自杀，仍然有别的人会失业自杀，仍然有经济恐慌，所以失业轮到张三，并不是经济恐慌中根本不可少的事；不是根本不可少的事，所以就是偶然性。然而由另一方面来说，如果社会上没有许许多多的张三李四之流的人失业，或自杀，那么也就看不见什么经济恐慌了。

观念论者，以为内部的原因都是必然的，其实事物的内部也有偶然性

换一句话说，如果没有那许许多多的偶然性，那么经济恐慌必然性也就不存在了。由这一个例子，就可以看出偶然性和必然性怎样紧密地统一着。这就是说，必然性是借着无数的偶然性的存在，而表现出来，发现出来，偶然性也是以必然性为根底，在必然性的基础之上互相统一的。

偶然性和必然性是互相渗透的

失业，自杀之类的事件，都是在经济恐慌的内部发生的事件，而不是外来的事件，由此我们可以证明观念论的谬误，证明偶然性和必然性的分别并不能够用内外来隔绝起来，两者是在事物的内部发展中紧

密地统一着，而且互相渗透的。必然性是贯串在无数的偶然性中间展开来，无数的偶然性的集中，才形成一种必然性的发展。

二十四、猫是为吃老鼠而生的

——目的性可能性和现实性

我们对于世界上的事物，平常多半不注意去想，马马虎虎的过去便算了。若注意去想，就会觉得，即使最简单的事物，也是常常令人惊奇不止的。譬如我们渴了要吃水，世界上也恰恰就有水给我们喝，为什么恰恰就会有水喝呢？这不是很奇妙的事吗？老鼠伤害人的器物，恰恰就有猫生在世界上，可以替我们捉老鼠；为什么恰恰又有猫呢？这不是很凑巧的事吗？老虎、豹子生来只会吃荤，没有活的动物的血肉，就过不了活，恰恰就在它们身上生着一些锐利的爪牙，使它们很容易捉着别的动物；鹿、马之类的走兽，身上没有爪牙，容易受虎、豹的伤害，但恰恰又生了四只善于跳跑的腿，使虎、豹不容易捉着。虎、豹的爪牙和鹿、马的腿，用处虽然不同，然而恰恰能够适合它们生活上的需要，不是也很凑巧的吗？为什么能生得这样巧呢？这不是很令人惊奇的现象吗？

惊奇是惊奇，事实也总是事实，我们如果细细的一考查，就知道，世界上的事物几乎都是这么凑巧的。于是我们就要求进一步解释，为什么一切事物会生得这样凑巧？有的人就会答复说：“事物所以生得这样凑巧，并不是偶然的，在它们未生以前，它们的用处已经安排好了，所以生下来以后就恰恰合着那种用处。水，在先就安排好了给人喝的，猫是生前就安排好了来吃老鼠的，虎、豹的爪牙是安排好了来捉弱小动物的。……换一个方法来说，就

是天生万物，在先本来就有了一定的目的，一件事物生出来，都是为要达到一定的目的的缘故。水是为给人喝而存在的，猫是为吃老鼠而生的。……”

事物适合一定的目的，就叫做目的性

这一个答复，告诉我们：世界上所存在的一切事物，都有一定的目的，并且也适合一定的目的。事物适合一定的目的，在哲学上就称做目的性。所谓“目的性”，是不是真的有这一回事呢？自然有的，爪牙适合于捕捉小动物的目的，水适合于解渴的目的，猫适合于捕捉的目的，这些事物，我们都不能否认，因此我们也不能否认目的性这一回事。但我们要反对的是，有些人把这目的性夸大了，上面那一个答复者，就是这样的人，他把目的性夸大了，于是就以为，世界上除了目的性以外，什么也没有，一切事物，都是为要实现一定的目的才产生的。这种见解，叫做目的论的世界观。如果我们相信了这种目的论的世界观，相信一切的存在都先有一个目的，那我们就不能不问：这样的目的，是谁的目的呢？是谁规定的目的呢？答案不外是：“要能够管辖整个世界的全能全智者，才能够替世界的一切规定它们的目的。”这样的全能全智者，除了神灵以外，还有谁呢？于是我们就不能不向宗教投降，相信起神灵来了。这就是目的论的世界观所玩的花把戏！

目的性不能否认，但也不可夸大

夸大了目的性，就成为目的论的世界观

目的论的世界观排斥因果法则

目的论的世界观既然以为世界上只有目的性，于是我们以前所说的什么“法则”呀，“因果”呀，都在排斥之列了。事物的存在，只是为要实现一定的目的，所以就无所谓法则，只要能实现那目的，它的运动变化就不必一定要依着法则；也无所谓因果，只要能实现

那目的，它的发生就不必要有任何原因。一切都被高高在上的目的支配着，一切都被神灵的目的支配着。

我们要反对目的论的世界观

目的论的世界观是我们所要反对的，我们现在就要开始反驳了。人喝水，主张目的论的世界观的人（以后简称目的论者）说："水是生来给人喝的，是为着给人喝的目的而产生的。"我们反驳说："水能适合给人喝的目的，我们是不否认的，但为什么会有这种目的呢？那是因为人的身体先需要水，因为需要水，才会喝水，这是一种因果性和法则性。如果不先有这种因果和法则，例如说人不需要水的话，那么，水给人喝的目的也就根本不会存在了。这就是说，因果性和法则性是根本的基础，目的性这一回事，是可以用因果法则来说明的。没有目的性，因果和法则还是存在的，没有因果和法则，就根本不会有目的性。"

目的性根本可以用因果法则解释

目的论者又说："水是无生物，姑且可以依从你的说法，承认可以用因果法则来解释。然而在生物方面就不同了。例如虎、豹的爪牙，能恰恰适合捕杀小动物的目的，是有什么原因使它产生的呢？难道说小动物本身需要它来捕杀自己么？人需要水，固然可以就去喝水，但小动物如果真的需要杀捕（当然是没有的事！）决不会因此就直接使虎、豹生出爪牙来，那么，虎、豹的爪牙为了什么生得这样巧呢？如果你找不出原因来，就只好信从目的论的世界观，承认这是神灵安排的了。"

生物的目的性也可以用因果法则解释

我们又反驳说："生物的目的性，也可以用因果法则来说明。这不能不感谢英国的生物学家达尔文了。他首创了进化论的学说，把一切生物界的事实都用因果法则来说明了。现在的生物，是过去经过了长久

年月的进化留下来的。在过去长久年月中间，不知有多少种类的生物，因为身体的构造不适于保护自己生命而灭亡了。例如鹿、马一类的走兽，凡是脚生得短，不善于跑的，都被别的猛兽扑灭，又如虎、豹一类猛兽中，凡是爪牙不利的，也终于饿死，剩下现在所存着的鹿、马、虎、豹的种类，原来是过去无数年月中，生存竞争的结果啊。它们的长脚和爪牙，并不是神灵替他们安排好了的，而是在生存斗争中淘汰出来的啊。生物的目的性的东西，也仍是由过去现在的生物进化的法则所造成的啊。”

不论无生物界和生物界，都是以法则性为根本基础的。目的性不过是因果法则中派生出来的东西，所以，目的论的世界观是不能成立的。然而目的论者还有话要说：“无生物界和生物界，都依从你们的意见罢。但我的目的性，还有一个大本营：就是人类。人类的一切行为都是先有目的的，一个人，不论一举一动，都必定先想到一个目的，毫无目的的举动，在人类是不会有的。如果有，那一定是疯子，或者是在梦游状态中。例如用读书的行为来说，人们读书，不是总先有一个目的的么？我要认识现实，认识社会，读书能达到这种目的，所以我才去读书，如果不能达到这目的，我就可以不读，我的行为，是完全依着我的目的为转移的。总之，我的目的是怎样，我就可以怎样做，我是自由自在的，不受什么因果法则的束缚。”

人类行为中的目的性也可以用因果解释

我们又反驳道：“人的行为是有目的性的，这我们也不能否认。但我们又要问，我们的目的是那儿来的？为什么我们在某种时候，只能有某种目的？为什么我们现在读书，目的是在于认识社会？而在前清时代的人，读书的目的却在于升官发财？为什么我们现在读书，不能妄想升官发财？这不是有原因吗？因为前清的社会制度可以容

许读书人升官发财，所以那时的读书人都以此为目的，而现在却不然。这不是一种因果关系吗？把范围推广一点，就人类的任何目的来看，我们都可以找出它的因果性来。大事如像现在意大利进攻阿比西尼亚，它的目的是要独占阿比西尼亚，然而它为什么要独占这黑人国家，也是有原因的，因为不这样就不能解决意大利本国的经济危机。小事如像我们拿起碗筷来，目的是要吃饭，而要吃饭的原因，是因为肚子饿。总之，一切人类的目的，也是从一定的因果关系和一定的法则上派生出来的，仍然是以事物的因果性为基础。

人要达到目的也必须看清事物的因果法则

“不但人类的目的多由一定的因果关系上产生出来，就是要达到目的，也得要看清楚事物本身的变化法则，并且依着这法则去做，才有达到的可能性。例如现在的社会条件已经不是读书人升官发财的时候了，有的人看不清楚这一点，仍然妄想着靠读死书来升官发财，这样，他的目的就和事物的法则背驰了，这种目的是永远达不到的。又例如，有的人虽然看清了现在不是靠读书升官发财的时候，把认识现实当做读书的目的，然而他不知道要达到这目的，读死书是不行，还要常常注意当前的实践。因为不认识这种关系，只知道埋头死读，终于不能真正认识现实。这也是不能充分认识事物本身的法则，所以才不能达到目的。我们平常常听说人的理想和事实冲突，这冲突的原因，也正因为那人不能够认识事实的缘故。总括起来说：要免去冲突，使我们的理想能够自由自在的实现出来，就有两点要注意：第一，我们的理想必须是根据事实法则而来的理想，不要是空想；第二，我们必须看清楚事实本身的各方面的因果关系和变化法则，从这里面找出适当的方法来，能够使理想实现，我们

做事能达到目的，就算是“自由”了

自由是必然的认识

就叫做得到了自由。因此，要能够自由，要达到目的，必须能认识现实，根据现实的变化法则去做。哲学上有一句有名的话，说："自由是必然的认识"，就是这意思。

认识现实，就有达到目的的可能性

我们能认识现实，能根据着现实的事实决定我们的目的，并且能依着现实的法则去做，那么，我们的目的就有实现的可能性了。这里，我们又讲到了一个新的问题，即可能性和现实性的问题，我们说"目的有实现的可能性"，意思是说我们现在的目的可以在将来实现出来。在现在，这目的只是一种可能性，而在将来，它就要转变成现实性了。因此可能性就是指将来可以实现出来的意思。而现实性就是指一种可能性已经实现出来的意思。

真正的可能性一定是能转变成现实性的

这样，我们可以看出，可能性和现实性是有多么密切的关联了。真正的可能性，一定要能够转变成现实性。例如寻找职业的人，说自己要找一个教师的位置是有可能性的，那他的意思一定是说：他自己有做教师的能力，如果真正有了这一个位置的时候，他可以担任下来，而不至于失格。这就是能够转变成现实性了。如果他是一个目不识丁的人，要说自己有做教师的可能性，那我们一定要笑他，说他所谓的可能性是假的，因为这种可能性是不会转变成现实性的。

故可能性不能和现实性分开

有很多人不明白这一点，常常把可能性和现实性完全分隔开，以为两者是完全没有关系的，他们常说："所谓可能性，只不过是指我们头脑里想得通的事罢了，不必一定要可以实现的。如做店员学徒的人，认为自己也可以变成慕沙里尼，因为慕沙里尼是人，自己也是人，这不是很想得通的吗？又譬如说，自以为可以像美国的福特一样地

做一个汽车大王，因为福特是人，自己也是人，这不是也很想得通的吗?"但是，这一类单只想得通的事情，要实际做起来却做不通！换一句话说，就是不能够转变成现实性的。有些人以为这也是可能性，其实这并不是真正的可能性，只是抽象的可能性，只是假的可能性罢了。

抽象的可能性就是和现实性分开了的

抽象的可能性是把可能性和现实性完全隔开了，只看见可能性和现实性的对立，看不见两者的统一。我们在前面《两种态度》那一篇讲话里，已经说过，凡是只看见对立而看不见统一的，就是观念论的态度。所以抽象的可能性是陷入观念论的错误了。但另一方面，又有一种机械论的态度，是只看见统一，而看不见对立的，这种见解，以为可能性和现实性已经完全是一个东西，以为凡是有可能性的，也都是现实性的，这也是我们所要反对的一种错误。其实可能性虽然和现实性有着密切的关系，但两者还是对立的，可能性并不就是现实性。因为有可能性的事情，不一定全实现，自己有了做教师的本领，不一定就真的会有教师的职业，读书虽然有帮助认识的可能性，然而读书的人不一定都能够使认识社会的目的实现出来啊。

但可能性和现实仍不是一件东西，两者仍有对立

为什么呢？因为可能性的本身是矛盾的，是有几方面的。读书在一方面有帮助认识的可能性，另一面也有读成书呆子的可能性，更一方面还有受邪说欺骗的可能性。后两方面和前一方面就是矛盾的，不把后两方面消灭、克服，就不能把前一方面转变为现实性。自己有做教师的本领，就有了做教师的可能性。然而社会生活的不安，又会使人有教师位置也找不到的可能性。不把社会生活的不安克服了，职业问题的解决也是不能完满实现的。再拿革命运动来说，一

因为可能性有矛盾，故不一定能够成为现实性

种革命运动的发生，一方面有成功的可能性，而另一方面也有失败的可能性，这是谁也容易明白的。要把成功的可能性变为现实性，不是也要先克服了那失败的可能性吗？

要使可能性成为现实性，必须打破阻碍和矛盾

现在明白了：可能性并不就是现实性，要使可能性转变成现实性，必须要把阻碍的可能性打倒了或克服了才行。怎样才能做到这一步呢？这一方面要客观事实上的良好的条件，另一方面又要有主观的努力。还是先用读书的例子来说吧：要借读书认识现实，一方面必须要可以找到好书来读，这是客观事实方面的条件，另一方面要自己有好的读书方法，和认真的努力，能够选择，不至于误读了坏书，这是主观方面的努力。这两方面都全备了，帮助认识的目的才可以实现。再说到革命运动的问题吧，革命的成功，一方面社会的发展中必须具备成功的条件，必须要有广大的民众不满于现状而要求革命，同时旧制度的维持者也缺乏维持的力量了，这些都是必要的客观条件。然而单有这些客观条件，还是不行的，最重要的：是另一方面这些广大的革命民众还得要有一个正确的领导，积极地起来努力向着正确的道路走去，这是主观的努力，没有这主观的努力，客观的条件无论怎样好，还是不会成功的。

新社会虽然有可能性，但不是坐着等待就可以实现的

旧社会必然要没落，新社会必然要产生，这是社会科学证明了的。然而因为是必然要产生的，我们就可以坐着不动地来等待吗？如果我们不积极地起来努力，旧社会的保守的可能性不是就要加强，而新社会产生的可能性不是要减弱了么？我们切不要因为兔子多而容易捉，就想打“守株待兔”的主意啊！

（原载1934年11月—1935年10月《读书生活》一卷，读书生活出版社，1936年，第四版）

附录：

《哲学讲话》编者序

(1935.12)

李公朴

哲学就在人的生活中，每人都有他自己的哲学，本没有什么神秘的，不过因为多数的哲学家都是用高深的词句来谈哲理，所以使一般人反糊涂起来，以为哲学太艰深难解了，没有方法可以和它接近。这种错误的观念，似不能不说是由过去谈哲学的人所造成的。

通俗化的《哲学讲话》的出版，是《读书生活》最初的收获。

这本书是用最通俗的笔法，日常谈话的体裁，融化专门的理论，使大众的读者不必费很大气力就能够接受。这种写法，在目前出版界中还是仅有的贡献。

大众文学和大众科学的呼声，我们已经听得很久了，这是反映着客观的需要。中国方块文字的困难，以及文化水准的低下，使一般人都切望着通俗著作的出现。然而，要紧的是著作者是否肯努力来做这种工作。作者们做惯了高深的学术论文，临到这时，不免多少有点踌躇。“通俗化是不是可能呢?”大家都在怀疑，有的人甚至于认为通俗化无论如何做不到，要通俗，就会流于庸俗。

《哲学讲话》的作者不顾一切的怀疑，努力写成了这本书。这是初试，当然我们不能说它已经做到了理想的大众读物。但普通

哲学著作的艰深玄妙的色彩，至少已经在这本书里扫除干净了。这里的哲学，已经算是一般人可以懂得的哲学，而不是专门家书斋里的私有物了。

“通俗会流于庸俗”的怀疑，在这里也得到了一个反证。把正确的理论通俗化，只要理论不歪曲、不错误，是决没有庸俗的危险的。“庸俗”两字的意思，本来是指流俗的、浅薄的、错误的见解，并不是说用语浅显，就会庸俗起来。这本书就是明证。它的用语和表现方法，在那喜欢自炫高深的学者们看来，也许真是不屑一顾，但要使大众能够接受，却不能不如此。从前的人也看重“出浅入深”的写法，这本书的写法，还不是“出浅入深”的一种么？不过它的形式更近于大众的日常生活罢了。

尤其值得特别一提的是这本书的内容，全是站在目前新哲学的观点上写成的。新哲学本来是大众的哲学，然而过去却没有一本专为大众而写的新哲学著作。这书给新哲学做了一个完整的大纲，从世界观、认识论到方法论，都有浅明的解说。自然，因为要节省生活忙的读者的精力时间，篇幅不能过多过长，大部分是正面的叙述，对于新哲学的反对方面的批评，比较少一点，并不是读了这本书，就可以一切都完全了解。但正因为如此，才使这本书成为很好的入门书。读者由这里把握到新哲学正面的全貌，确立起正确的观点，然后才好作更进一步的高深的研究。

作者对于新哲学中的许多问题，有时解释得比一切其他的著作更明确。虽然是通俗化的著作，但也有许多深化的地方。尤其是在认识论方面的解释，如哲学何以有党派性的问题，如“变革的实践”何以能成为真理标准的问题，我们看了高深的著作，有时还觉得不很明了，在这本书里，却很简明、很深刻的解释出来了。

作者对于新哲学的理论系统，也不是完全照抄外国著作的。在许多地方，他显然很用了些心力，使理论的前后有更自然的连贯。例如通常的著作都把目的性和因果性连在一起叙述，本书却使它归入可能性和现实性的一节，作为全书的最后的结束。这一方面因为可能性和实现性是和人类的活动、人类的目的实现有直接关系，这样联系起来是很自然的；另一方面，把人类的目的活动列在最后一节，可以使全部哲学的理论直接转入“变革世界”的实践问题上去。新哲学的“重要问题就在于改变世界”，所以这里的叙述秩序是最适当的。

因此，这一本通俗的哲学著作，我敢说是可以普遍地做我们全国大众读者们的指南针，拿它去认识世界和改变世界。

关于《哲学讲话》

（四版代序）

（1936.6）

一

《清华周刊》第44卷第1期里，有一篇“书报介绍”，批评到我这本书，开头就有这样一段话：

“这本书很流行，不用我再来介绍它内容的大概。流行的主要原因并不如有人所想的一样，在它写得通俗，而是因为它出现在这学生运动的时候。受了友邦的恩赐，学生不能安心埋头开矿。他们在皇宫里的金色梦被打断了。不愿睡下去再做梦，而跑出去冒刀枪、水火和风雪。他们遭受的待遇是‘治安’法，谋害法，绑架法，及‘无法’。最初是少数分子感觉到不能再一味忍受友邦恩赐而无一点生人所应有的反应，顷刻间大多数的学生都相当的觉醒了。醒了过来便发觉教科书对于生活上急待解决的问题毫不中用，他们要求开一开眼光的理论知识。这本书恰好遇着这机会，就大为学生所欢迎。……现在并不是没有人能写出更好的同类的书，而是没有去努力。……”

虽然全是攻击的意味，然而对于本书所以要写作的目的，却也是一个很好的说明。是的，我写这本书的时候，自始至终，就没有想到要它走到大学校的课堂里去。如果学生还能“安心埋头

开矿”，“皇宫里的金色梦”没有“被打断了”的时候，如果他们没有“醒过来”、“发觉教科书对于生活上急待解决的问题毫不中用”的时候，那我只希望这本书在都市街头，在店铺内，在乡村里，给那失学者们解一解智识的饥荒，却不敢妄想一定要到尊贵的大学生们的手里，因为它不是装璜美丽的西点，只是一块干烧的大饼。这样的大饼，在吃草根树皮的广大中国灾民，虽然已经没有能力享受，但形式粗俗，没有修饰剪裁，更不加香料和蜜糖，“埋头”在学院式的读物里的阔少们，自然是要觉得不够味的。

不幸竟“受了友邦的恩赐”，他们竟“要求开一开眼光的理论知识”，而“这本书恰好遇着这机会，就大为学生所欢迎”了。这不但是出乎我自己的意料，也是使一般卖西点的人很不高兴的事。街头的大饼也竟把他们认为应该埋头在经典里的好学生也夺去了，这还了得么！于是有些学院君子们就起来加以攻击，你说这大饼不卫生，他说这质料太粗劣，不好消化，又一个人大叫着说：“有毒，最好不要吃它！”我的《哲学讲话》就在这样的情形之下被打得体无完肤，更加上各种环境的不良，甚至于连名字也要改了。

我也承认“现在不是没有人能写出更好的同类的书”，但因为谁也“没有去努力”的缘故，事实上也只好让《哲学讲话》在文化市场上大大地散布它的“毒素”。才不过出世5个月，已经就是四版，倘若真是毒药的话，那现在应该有几万的人被毒死，并且也得要有更多的人发生戒心，不敢尝试了。事实上却好象相反，人们总是爱把这“毒药”当做滋养吸收，而且愈吸愈多。这不但使关心世道人心的学院君子们头痛，就是我自己，也应该透彻地反省一下了。

二

不错，一本被广大的读者所接受的书，如果真的包含着毒素

的话，应该是作者的很大罪过，读者愈更广大，作者的责任也愈更沉重。《哲学讲话》的出版，在我自己，没有把它当做一件了不得的事，然而现在既有很多的人来读它，就应该把它的内容审慎地检查一番。我承认我的哲学知识不过是比普通的读者多懂得一点，并没有在我身上解决了几千年来的一切哲学问题；错误和缺点，是一定不免的。就像我自己还需要不断的进步一样，对于《哲学讲话》，也得要不断地把它改善才行。我决不能固执我自己的意思，使这本书的缺点，没有改善的机会。因此，自出版以来，就注意着各方面的批评。一直到现在，公开的和私人的以至于信件上的批评都接得了不少。有许多是好意的批评，也有许多恶意的攻讦。好意固然值得感激，恶意虽然令人不快，也应该虚心承受。因为《哲学讲话》的写作本来是件吃力不讨好的工作，每一种批评都有促我反省的价值。趁这四版的机会，综合各方面的意见，对这本书的内容加以一番检查；同时有许多被人误解的地方，也在这里解释解释，这总不会没有意义吧。

为什么《哲学讲话》的写作是一件吃力不讨好的工作？最大的一个原因，是因为这种通俗的体裁还没有人尝试过，甚至是没有人屑于这样尝试的。以我自己生活经验的贫乏，文字的拙劣，研究的浅薄，要求把它写得很具体，很现实，自然是要耗费极大的气力，而且不会做得好的。其次还有的是环境的困难，要说的话不能直说，要用的字不能不用别的字代替，要举的例子也只好不举。这使得本书应该更丰富更具体更现实的内容，也不能不停止在现有的状态之下了。这种情形，是别的人所不了解的，许多好意的误会，也就因此发生。例如，有人疑心我为什么不把例子举得更现实一点，却用孙悟空的72变来说明。这种不满，就是由于不了解写作当时的困难，我也不能怪批评者，我只能在这里加以

解释而已。

又例如，《哲学讲话》除绪论以外，是分做本体论、认识论和方法论三章，有许多朋友觉得这样分法不对，尤其是第四章方法论，里面所讲的其实是“唯物辩证法的诸法则”。唯物辩证法的法则，在新哲学者看来，不但是方法论，同时也是世界观，甚至也是认识论，倩之先生在《读书与出版》里曾这样指出过，我是十分赞同的。其实我的原意也并没有把这分法认为很恰当，所以要这样做，也正是为着出版便利的缘故。同时也因为我在第十三节《天晓得》的末了已经说明“我们的论理学同时又可以算做我们的世界观”。相信这一句话也可以解释得了误会，所以就决定用方法论的章名了。

自然，我也不能否认这是我的疏忽或错误，这样的章名究竟是会引起误会的。现在全书改名《大众哲学》出版；趁此机会，把旧的三个章名取消，放上我原来所要用的名字。对于我的分类方面有所批评的朋友们可以在这里得到答复了。

三

现在得要对于这本书的写法说几句话。批评本书的朋友都说它写得不简洁、重复，没有剪裁和布置。不简洁、重复和不加剪裁，这一点我是承认的，并且甚至在写作的当初故意要这样做。这有两个原因：第一是我顾虑到本书的读者对象，我以为要使更多的水准较低的读者了解，是应该把每一个问题反复申说才对的；水准较低的读者和修养很高的读者不同，后者认为累赘麻烦的，前者反而觉得是恰到好处。这是很多人都有的经验。因此，我常常把前一节说过的，拿到第二节再略说一下；我常常把同一个例子，反复地用在几个问题里。对于初读者，每一个问题用一个新的例

子，实在不如同一个例子用在几个问题里好；这样可以不分散他们的注意，给他们一个连贯的认识。第二个原因，是这书的每一节，在《读书生活》上发表的时候，为要使它自成段落，不必依赖上下节，也可以成为独立的读物，因此不能不把上节说过的，拿到下节来略说一说，使读者不至于摸不着头脑，这也是重复的一个原因。

因此，重复和不加剪裁，也是我顾虑到读者的接受力，而故意这样做的。虽然现在有许多批评者不赞同，然而这批评不是直接来自广大的读者，我还不相信这种写法一定就是失败。因为据我们几个努力做通俗化的朋友的经验，都认为普通读者的胃口，和那修养很高的批评者的胃口不一定相同。不知许多批评的朋友以为如何？

至于说到没有布置，这批评我却不很赞同。实际上我自己在未写之先，已经就把书的内容计划过、布置过，并且是尽可能地依着新哲学的最近成果来布置的。对于这布置问题的一部分批评者，与其说他们是为了本书没有布置而批评，不如说是由于他不赞同这样的布置。譬如叶青，他虽然标榜“物质论”，却对新哲学的最近最具体的成果怀着敌意，自然也就同时敌视着我这一种布置。他的门徒王一知对我的“没有布置”所加的攻击，正是从这样的立场出发的。“本质和现象”、“形式和内容”的问题，本来是唯物辩证法的根本法则的具体化，也就是唯物辩证法的法则之一，这是新哲学的新成果上所公认的，而王一知偏要认为这是属于“本体论”的范围。“法则和因果”、“必然性和偶然性”、“目的性、可能性和现实性”也是法则之一，而王一知又要说这是“宇宙论”中的问题。这样的反对论，并不是由于布置的有无，而是由于王一知心目中的布置和我的布置不同，也就是由于叶青心目中

的布置和新哲学的最高成果有所不同。这是用不着多说的，不过他已公开的这样来攻击，我就不能不辩解一下，免得有一部分的读者会被蒙蔽了真相。

四

现在要说到本书的理论内容了。

在理论上我也承认我的书有些缺点。就整个来说，因为书的分量很少，小品式的文章又无法写得经济，所以，第一就如倩之先生所说的一样，对于问题不能够透彻发挥。其次，因为本书是在《读书生活》上按期登载一节，二十四节是经过了一年的长期间才写成。在这一年中，我自己的知识也加多了一些，因此，比较后写的后半部的十几节都写得比较充分，而前半部的十几节却不免差一点。

譬如在认识论的那一章里，我就没有充分说明人类认识的运动。人类认识的运动，是从感性的认识前进到理性的认识，又由理性的认识升扬到更高的感性认识；或者换一个说法，就是从活生生的感觉，前进到抽象的概念，又由抽象概念，回复到实践(新的感觉)。这一点，在书里虽然概略地说明过，然而说得很不充分，并且很容易引起误会。我把从感性到理性又由理性到实践的过程，当做一个“抬杠”的过程，这虽然已经指出了它们中间的互相推移和转化，然而太强调了“抬杠”的方面，很容易使人误会，以为理性和感性是全然不相关联的、只会抬杠的东西，这是一个很大的疏忽。理性认识虽然和感性认识不同，虽然会和感性的认识抬杠，但它的本身，仍是由感性认识发展而成的，没有感性认识做基础，也没有理性认识。举例来说，从来没有看过卓别麟、罗克以及其他滑稽角色的影片的人，是无论如何也不会构

成一个“滑稽大王”的概念，滑稽大王的概念决不是凭空而来的。从理性认识到实践（更高的感性认识）也是一样，没有理性认识做基础，感性认识也不会走到更高的阶段。关于这一点，读者如果要知道详细，请参看一下《读书生活》四卷二期的读书问答《认识论问题》，再读一读米定等主撰的《新哲学大纲》里《认识的过程》一章，就可以明白得更详细些，这里没有篇幅多说了。

其次，关于本书第十三节《天晓得》里我给论理学（指辩证法，不是形式论理学）下的定义也得要改正一下。我下的定义是：“研究认识运动法则的学问，就叫做论理学。”有一位朋友就写了一篇文章，这样指正说：

“这个定义，是不确切的。一般说来，论理学是研究自然、社会和思想（认识）的运动法则的学问。研究认识的运动法则，不能概括论理学的全部。而且，认识的运动法则，乃是根据于自然和社会的运动法则。艾君曾说得很对：‘思想的运动也就是外界事物运动的反映。……思想的运动法则，同时就是反映着外界事物的运动法则。’惟其是如此，所以，论理学如果只成为‘研究认识的运动法则’，那么，论理学（辩证法）就成为架空的学问，把足和脑袋倒置了。诚然，艾君是不会有这样的见解的，然而艾君有些部分说明的不清楚地方，有时就不免不自觉地陷入于这样的模糊。比如，在另一个地方，艾君又这样写道：‘……动的逻辑本来是研究思想的变化和发展的法则的。不过思想的变化发展，也是反映着世界的变化发展，所以动的逻辑里所研究的法则，也不仅仅能应用在思想上，它同时也是世界变化发展的法则。’前一句话显然是偏颇的说法，后面的补充虽则是重要的，但对于辩证法研究的根本对象，还不是清楚的说明。

“辩证法之所以被看成认识论，不但因为它是研究认识法则的

学问，而且也正因为它是研究自然和社会历史的法则的学问。特别是关于后者，我们有强调的必要，因为后者乃是辩证法（认识论）的基础。”

这一个批评，我是应该接受的。还有关于绝对真理和相对真理的问题，这位朋友也有说到一点，我也认为很对，特再转录如下，以供读者诸君参考：

“关于绝对真理和相对真理的问题，艾君写道：‘……在内容上说来，我们的真理始终是绝对的；凡真理，都有绝对的内容，相对的形式。’把‘绝对的内容，相对的形式’来了解绝对真理和相对真理，我也认为是不确切的。我们接近真理，但我们并不能一下子认识了真理的尽头，而且真理的发展，也不能有一个绝对的尽头，所以，我们接近的真理，只能是相对的、有条件的。另一方面，我们之所接近的真理，是反映着那在发展中的现实，而且是绝对真理的一部分，是认为绝对真理的更进一步，这又是绝对的、无条件的。人们认识的发展，依赖于人们实践的发展，也依赖于客观事物的发展。世界并没有永远固定的事物。相对真理的存在，不但是由于人们认识的程度，而且也是由于被认识的事物之自身，因为事物是在不断地发展。这样，事情是很明白的了：绝对真理和相对真理之差别，并不是真理的内容和形式之差别，而是表现着人们认识真理之矛盾的发展，同时又是表现着客观真理之矛盾的发展；所以，凡真理，在其内容和形式上，就一方面来说，都是相对的，就另一方面来说，又都是绝对的。”

此外还有王一知的许多批评，本想在这里讨论一下的，后来又觉得：他的批评并不是站在同一理论原则上的批评，而是从另外的理论立场上来对我攻击，所以应该另外用专文给他一个反批判，在这里来答辩，是不适当，而且也不需要的。

因为有以上的几个缺点，我本来想把原书透彻地修改一番，但为了小品文形式的限制，不能在短时间内做到，而重版的时间又非常迫促，所以只能写这样一篇序，作为一个补正。同时，我还要说：我这本书只是入门书，分量又很小，读者读过了以后，只能得到初步的知识，不要以为这就满足了。若要更进一步地研究，应该再读几本别的书，甚至于还要读一些社会科学的其他方面（如经济学）的书，这样对于各种问题才有更具体更深刻的了解。然而，要读什么书才好呢？有许多读者曾这样问过，并且要求开一个书目，我在这里不能详细答复，但我可以推荐《读书生活》二卷全卷里连载着的《如何研究哲学》（李崇基先生作，实价一角五分），里面对于书目有系统的介绍。

艾思奇

1936 年 6 月 30 日于上海

（原载《读书生活》第 4 卷第 8 期，1936 年 8 月 10 日）

我怎样写成《大众哲学》的？

（1936.9）

我写成了一本通俗的《大众哲学》，并且获得了不为不多的读者，在我自己，实在是一件意外的事。

理论的通俗化，现在是大家都知道它的重要性，而且对于它所关涉到的一切问题，也有很多人热烈地讨论过了。但在两三年前，在《读书生活》中《大众哲学》以及柳湜先生的《街头讲话》等没有出世以前，就很少人注意到通俗化的问题，甚至于对于通俗化的工作轻视的人也是有的。老实说，我自己就多少有点偏见，把理论的深化看得比通俗化更重要。就是到了现在，虽然读者们接受《大众哲学》的热情教训了我，使我深深地领悟到通俗化工作的意义了，但就我个人的兴趣来说，仍是想尽量偷空做些专门的研究。我的这一种兴趣上的偏好使我成为一个爱读死书的人。如果不是为着做了《读书生活》的一个编者，不能不服从编者的义务的逼迫，如果不是朋友们的鼓励和督促，《大众哲学》也许就永远不会开始写，而我也许永远没有机会使这么多的读者们认识了。

回想起来，我觉得自己真是对不起读者。因为读者诸君对于这本书虽然给予了极大的热情的代价，而我在写作的时候，却没有投下了同样的热情的资本。我对于这件工作是时时刻刻抱着踌躇的心情，并不是勇猛地做下来的。我对于自己的工作的意义实在认识得不够了。

但也得要声明，我只是没有用很大的热心来写，这并不是说写的时候没有用力。热心不热心是一回事，用力不用力又是一回事。是的，《大众哲学》实在花费了我不少的精力。如果我用同样的精力来做专门的学术研究，我想至少也可以有两倍以上的成绩了罢。一本不到10万字的小册子，前后竟经过了一年才写完。虽然这一年中我还做了其他的事情，但至少四分之一的时光是用在《大众哲学》上的。这就是说，我至少写了三个月的工夫，而写出来的东西又是这么幼稚，在内容和形式上都没有做到完善的地步。

这是为什么呢？这一方面要归罪于我的不大敏活的头脑，一方面也是由于这件工作的本身有着许多的困难。

第一，写通俗文章比专门学术文章更难。专门学术的文章，不十分着重写作技术，只要有材料、有内容，即使用了艰涩的文字和抽象的把握，也不是十分要紧的。通俗的文章却要求我们写得具体、轻松，要和现实生活打成一片。写作技术是第一要义，同时理论也切不可以有丝毫的歪曲，这就是一个困难。这困难在哲学这一门最一般的学问上更是显著，而把这一个困难的重担担负到了我的肩上，就尤其是更大的困难。我掮着这个担子是极不胜任愉快的，因为真能当这重担的人，应该对于生活有充分的经验，而我缺少的却正是这一个东西。我的生性不大活泼，向来就是在学校生活中过去了大半的时光，生活经验尝得极少。朋友们当我的面时，常常称我做“学者”，背地里我相信他们一定会换上一个“书呆子”的称呼。是的，叫一个“书呆子”来把生活和理论打成一片，不是妄想吗？不客气地说：我自己还不至于这样完全不能自信。近几年来，我也在不断地向生活学习；但我所懂得的生活究竟很少，不能够运用自如地把材料装进作品里去。这是我在写

作《大众哲学》时最感困难的一点。

第二，是环境的困难，言论自由的限制。这不但是写作通俗文章感觉到，就是一切其他愿意存着良心来著作的人都很明白的。当《大众哲学》在《读书生活》上逐期连载的时候，言论界还存在着检查委员会的统制。一篇文章写成之后，要经过“删去”、盖章，然后才能够和读者见面。碰得不好的时候，就根本无法出版。《大众哲学》所要讲的全是新唯物论方面的东西，这根本就已经不大妙了。如果再把说明例子举得更现实、更明了、更刺激，那么，这个发达不全的小孩也许就会根本流产。为着这样的缘故，就是有了实际生活的材料，也因为碍于环境，没有办法拿出来。慢说我没有丰富的生活经验，即使有了，也会感觉到运用困难的苦楚。我有时不能不把很实际的例子丢开，而用上了很不现实的例子，譬如用孙悟空的72变来说明本质和现象就是一个好例。这些地方，曾引起了许多人的指摘。我不怪他们，因为他们不明白我写作时的困难。我们当时所处的情势，就像乱岩中间的流水一样，本来应该一条直线流下去的，但中途遇到许多阻碍，只能不断地溅着飞沫，打着许多湾转，然后才能够达到目的。《大众哲学》的写成，就是这样辛辛苦苦地绕了许多弯路的。

在这样的困难情形下诞生出来的《大众哲学》，自然要感到极大的难产的痛苦，而所生下来的婴孩又一定是不很健全的了。我在这本书第四版改名《大众哲学》（本书原名《哲学讲话》）时，说写作《大众哲学》是吃力不讨好的工作，也就是指这样的意思。

在这样的困难之下是怎样写作的呢？

因为不能充分地把现实生活的事例应用到所写的东西里去，于是我就不能不另外再找许多接近一般读者的路径。首先我要把专门研究者的心情放弃了，回复到初学时候的见地来写作。说话

不怕幼稚，只求明白具体。一个专门家是常常爱单刀直入地把握到理论的核心，对于事例的引证倒反放在附属的地位。我以为如果每一句理论的说话都要随伴着一句事例的解释，在专门家看起来是浅薄幼稚，通俗读物所要求的却正是那样的东西。通俗读物要求从头到尾都有明白具体的解释，因此每一篇都把一件具体的事例做中心，而每一篇所定的题目也就不用哲学的题目。这样的写法，和一般哲学文字的写作原则自然是违反了的。也就因为这样，使得有些专门研究的朋友认为《大众哲学》的体裁的"喧宾夺主"，把事例遮盖了理论了。是的，我自己在写作的当初也觉得这有点喧宾夺主的样子，但这样的写法是不是不对呢？这是要由我们的读者来评判的，因此就不顾一切地这样尝试了。在这里，我所选择的接近读者的第一条路径就是：故意写得幼稚。

我选择的第二条路径，是故意不加剪裁，不怕重复。一个例子在这一节用了以后，在另外一节仍然不怕再拿来应用；一件事情在前一节做了详细的解释以后，在第二节仍不惮烦地再略说一遍。在一册小书里用这样的方法来写，在文字上自然是很不经济的。但我们如果顾虑到初学者的兴趣和理解力，就觉得这样写也是很必要，因为在专门学者或有较高修养的人，有些事是可以不必多讲就明白的，而对于初学者，你却最好给他多解释。我是抱着这一个宗旨去写的。因此，如果一个对于文字美有嗜好的人来读我的《大众哲学》，他一定会感到不简练、罗嗦、重复的毛病。

自然，使我不能不采取这种重复而罗嗦的形式的原因，另外也还有一个，这就是因为《大众哲学》是需要按期发表的东西。每期杂志的出版要隔半个月的工夫，而《大众哲学》又是有系统的读物，中间时期隔得太多，就难免会感到兴趣的减少。因此不能

不把每篇写成有独立性的东西，使读者按期看下去也可以，而单独看一期也不至于一无所得。为了这缘故，一篇文章的内容如果和另外的一篇有密切关系时，就不能不把另外一篇所说过的在这一篇略复一遍，这也就造成重复现象。

以上就是我努力接近读者所取的路径。这样的路径自然不很正确的。论理说，我们应该有更直接的路径，但为着自己的缺点和环境的困难，我只好把更直接的路径回避了。这是消极地从形式上接近读者，而不是积极地使内容和读者的生活发生密切的关联。

像这样写出来的《大众哲学》，自然不能算是一本很好的读物了。我同意有一个刊物所批评的话说："现在不是没有人能写出更好的同类的书，而是没有人来努力。"是的，我承认中国应该有更好的书出来。我把这不大好的一本投到读者的面前，是很惶愧的。但这一部书竟写成了，而且竟意外地获得了不少的读者。这又使我的心里感到了一些安慰，感觉到一年的功夫也并没有白花。但这样的现象，与其说是《大众哲学》本身的成功，勿宁说是中国一般大众的智识饥荒是太可怕了。读者对于我们的期望的热烈，实在是远远地超过了我们的才能和努力之上，因此才使这样一本蹩脚的书获得了广大的读者的欢迎。我所感到安慰的是，因为《大众哲学》的出现，因为读者诸君对于这本书的热烈的爱好，研究专门学问的许多人（连我自己也在内）也许会因此深切地明白了中国大众在智识上需要些什么，因此也才知道自己为了他们应该写些什么。我自己正是因为这样才把当初写作时的那种踌躇的心情抛弃了，更有勇气地来做一些我认为应该做的工作。我相信另外的许多朋友也会有这种同感。要是这样，那么目前中国哲学上的同道者也许有人会起来努力做一件更好的工作的。《大众哲学》

如果能产生这样一种“抛砖引玉”的效果，那就更是我私心所要引为慰藉的了。

艾思奇

1936 年

（原载《新认识》第 4 期，1936 年 10 月 20 日）

《大众哲学》第十版序

(1938.2)

《大众哲学》出版到现在，差不多到了两年的时间。从印行的数目来计算，它已经有了两万以上的读者。两年来的世事的变迁，以及作者个人认识的增进，使自己早就感觉到这本幼稚的读物有修改的必要。但因为各种事务的牵制，总不能如愿实行；在作者的心里，长久地成为一个重担。

现在算是有了一个机会来把它重看一遍，并且大致修改一下了。这修改的工作，在开始的时候，简直觉得无从着手！我感觉到我的书好像和自己离得很远。才不过两年，从平常的时间上来计算，不能说是了不得的长远了吧？然而从它的内容来说，我们的国家、社会，以及个人的生活中间，是起了多么大的变化了！我们所处的时代，变化得多么激烈！我可以想象到我们的许多读者，在本书初版的时候，还能够在相当稳定的环境里来苦斗着、学习着，虽然已经是生活难了，然而总还不会像现在这样，在敌人的炮火下，弄得颠沛流离，弄得无家可归。良善的青年同胞们的苦痛，现在不知要增加到若干倍了；然而也正因为这样，他们不能再苦闷了，他们要在民族和个人的生死关头上作最坚决的挣扎和抗战了。

倘若这本书之所以能够获得广大的读者，是因为“受了友邦的恩赐”，是因为青年同胞们想在这里找到一些“开一开眼光的知识”，倘若这本不成样子的小书也竟负着这样大的任务的话，那么，

在目前，在“友邦的恩赐”更千百倍于两年前的情况之下，它如果不更具备着千百倍丰富的内容，怎能对得起成万的青年读者们的厚望啊。然而我在开始写它之前，却没有也不可能顾及得到这样激烈的世变，没有顾及得到两年后的今日的需要。当时我所写的这本《大众哲学》和现在我所理想的《大众哲学》，已经远离了不知多少里程了；要想将这样一本东西，彻底改变成我理想中的读物，是不可能了。

我自己现在也是处在新的环境里。打算根据许多新的经验，写成一本更丰富、更生动、更有实践意义的哲学读物。倘若这一件工作能够完成，就可以真正解除几分自己心中沉重的责任的担子。但这一件工作，不是一下子可以成就的，我还需要相当时间的学习。而现在《大众哲学》又亟待重版，无论如何不能把它再照着原样送在读者的手里了；我只能尽力把它修改一下，改正了几处已发见的错误的地方，第四版序里所指出的几处错误，也加以改正。这算是在目前可能的情形之下尽了我的一点责任。

这一本书始终是简陋的入门的读物。在实践中，特别是今日的抗日民族统一战线的实践中，在更深刻的理论的钻研里，读者还有更进一步地深造的机会。——要抱着这样的态度来读这本书，而不要抱着夸大了的奢望，那么，它对于读者也才会有它适当的用处。

作 者

1938 年 2 月

《大众哲学》重改本例言

(1947.7)

大众哲学的旧版是在12年前写成的，到了今天，自然它的内容已是十分陈旧了。日本投降后，这本书还在各地行销得很多，表示这类通俗读物的需要还不小，因此不能不在工作之暇，把它作了一番比较彻底的修改。

旧本缺点，一方面由于写作时处在反动环境中，为要争取公开出版，许多观点就不能写得很明确；举例也只限于普通生活的事例，而没有采用政治经济斗争的例子。另一方面又限于作者自己的理论水平，写作方法只是以外国书本上的某些知识的通俗解释为主，而不能把解决中国革命的实际问题作为根本的着眼点，因此就免不了有许多拘泥于书本和名词的烦琐空论，自然也就带有某些错误的论点。这一次的修改，是尽自己的力量想把这些缺点改正。

全书的结构，大体上还保持着旧本的形式，这是因为这种形式是本书获得较多读者的条件之一，而一时也还想不出更好的形式。但就内容来说，它和旧本已有基本的不同，读者只要比较一下，就可以知道。

12年来，中国已跨过了土地革命和伟大的抗日战争时期，又进入了目前的自卫战争时期。在毛泽东同志的领导下，中国革命运动得到空前的发展，中国的马克思主义理论知识也大大提高了，并且也因此使我们看见，辩证法唯物论的哲学，是如何在中国得

到了新的发展。本书是根据作者近年的学习所得，尤其是整风以来的学习所得，努力想把这些发展的成果加以吸收，但个人的了解能力有限，而革命运动不断前进，自卫战争以及土地改革的日愈更新和日愈丰富的经验，都不断地在增加和提高我们的哲学知识。因此本书一定是不完备的，它的缺点当然很多，现在刊印的只算是初稿，还望各方面的同志提出批评和意见，以便再版时能够加以改正。

作 者

1947 年 7 月 7 日

关于新订重改本

重改本出版到现在，已经两年多了。现在看来，其中有许多论点是讲得不够妥当的。由于这本书在今后一定时期内还会有相当多的读者，而作者又不能很快地另外写一本全新的书来代替它，所以只能就重改本重新修改一遍。这样修改，自然在理论内容的发挥上还受着许多旧形式的限制。希望读者了解这只是在目前条件下作者所可能尽到的一点努力。如发现有缺点，还望给予指正！

作　者

1949 年 8 月 1 日

民族解放运动的镜子

(1936.2)

现在是“非常时期”,也就是最困难的时期,不但个人的生活,社会的经济,觉得困难,整个民族的生存也到了生死关头。

在非常时期,我们大众就不能不起来做点非常的事情。因为我们要生存,困难在前面,就不能不和困难奋斗,民族危机在前面,就得要大家起来冲破它。

要做事情,就同时要明白这件事情,种田人要懂得种田的一切知识,打鱼的人也要懂得鱼的习性。对于事情知道得愈清楚,做起来就愈更有利,糊里糊涂的做事,是不会成功的。

在这非常时期,我们都要想想:我们自己对于这时期的一切,是不是能够明白了?自己应该怎样做?走什么路子?是不是也弄清楚了?是不是已经不糊里糊涂了?

有人说:“这用不着问的。我生在世界上,天天醒着,睁着眼睛,看见什么,就知道什么,周围有些什么难道还会有不明白的事吗?我的心思就像一面镜子,遇到什么,就把什么映进去,一切都清楚得很。”

这些话,是有道理的,人的心思果然就像是一种镜子,我们所知道、所认识的一切,都是这镜子里的反映。思想是外物的反映,这就合着了唯物论的道理。但我们要知道,镜子的表面,也有不平的,也有凹凸不齐的,里面反映出来的影子,就不一定能保存原来的形状。如果我们心思的镜子不是一面好镜子,不是也

要把周围的一切弄糊涂了吗？

现在还有很多的人，生活的困难给他们很多惨痛的教训，他们还不明白自己的痛苦和冤屈，是从哪儿来的。民族敌人再接再厉的进攻了自己的领土，还有人不明白为什么他们一定要来进攻，还妄想着可以用和平外交的方法停止敌人的野心，这都是他们的思想的镜子不平正，把事实的影像弄歪曲了。

在这非常时代，要担任做非常的事情的大众们，必须有一面磨得很平正、反映事物的真相的镜子。这面镜子不但要把事情的真相映出来，并且要能够把我们所要走的路也照出来。

我们谈人类生活的哲学，也就是为要得到这面镜子。这哲学必须把社会生活的变化前途告诉我们，把我们目前做事的方法指示给我们。如果它不能帮助我们做事情，我们就用不着还要谈它。如果不能做民族解放运动的镜子，我们也不要它，这面镜子要立在我们民族解放的党派上。

要成为这样一面很好的镜子，我们的哲学就不能只是讲空话的哲学，这哲学要切切实实地研究我们的社会和生活，敌人为什么在这几年来会特别加紧的进攻我们呢？汉奸又为什么会这样多呢？中国民族的解放，是要走哪一条路呢？这些问题都得要很明了的研究出来，要像科学一样的说得很真确。

我们不要跟着一些昏庸的老头子们，说些什么“人心不古”的话，把一切的担子都推到“人心”上去。有些人以为日本侵略中国，完全是由于军人的野心，有些人以为中国的汉奸多，全是因为这般人没有良心，做军人的不能抵抗，是因为他们没有爱国心，没有民族的气节。所以，中国民族的出路，就是要设法向这些人有一个什么表示，把他们的良心激发起来，或者来一个“节操运动”或“自觉运动”，使一般人有“民族的气节”。

其实这是完全错误了。日本军人的野心，不是最近几年才有的。但为什么只在最近几年才在中国大大发展呢？这就不是“野心”两个字可以说明的了。汉奸卖国，又何尝只是“良心”、“气节”的问题呢？如果单靠激发良心，就可以使卖国的人心回意转，那么，北平、上海及各地学生们的流血的爱国运动，也应该使他们觉悟了。

民族解放运动的镜子不应该只照见“人心”，不应该把一切的希望都放在一些有权势的人们的心意上。不然，一定是失败的。南京续范亭自杀的事件，不是一个明证吗？他想靠割腹自杀，来激发一般军人的自觉，结果是只杀了自己，他所希望的人们并没有起来抵抗外侮。

上海各校进京请愿的运动中，有许多同学也是上了这种良心主义的当了。他们对于请愿抱着太大的希望，想靠请愿把他们所希望的人“请”出来救国。结果不但请不出来，自己反而吃了很多的苦。怎样办呢？最大的希望也受了打击了，于是许多同学就灰心起来，说：“中国没有办法，我今后宁可一生消磨在舞场里！”

这些灰心的同学，是觉得找不到路了。但并不是中国真的没有路，只是因为他们拿错了镜子。在这镜子里，他们所看见的只是“人心”，他们看不见中国社会生活的真实情形。如果他拿到了一面好的镜子，能够切实的认识社会，他们就知道不应该灰心，更不应该在舞场里去消磨自己的生命，尤其不应该像续范亭一样的只杀自己不杀敌人了。

所谓“人心”，在哲学上也称为“人的主观”，只看重人的心，看轻了现实的社会，也称做主观主义。从事民族解放的战士们，如果你们的镜子是犯了主观主义的错误，就得要把它掉换一下。因为它不是民族解放运动的镜子。

民族解放运动的镜子，是要认真的反映半殖民地社会的一切。要看得清楚这社会的经济结构，看清楚这社会的一切变化法则，看清楚在这社会的经济结构里，哪些人是做什么事情，哪些人是真正可以为民族抗争，哪些人又有成为汉奸的可能，他们做汉奸，是为了什么利益？总之，这镜子里所反映的，是社会的一切客观法则，不是主观的人心。

社会的一切变化法则，在社会科学里就有详细的研究，所以，要替民族解放找一面好镜子，不能不学习社会科学，我们所谈的生活的哲学，也和一切社会科学分不开。

关于社会科学的理论，从前的人也曾遗留给我们很多的遗产，我们可以拿来学习，因此我们已经有现成的东西可以继承了。但要注意的是，我们学习前人的理论，目的是要帮助我们了解现在的社会，不是要把它当死板板的模型，把什么都嵌进去。

我们用前人的理论，来帮助我们了解现在的社会，并且可以把现在所看见的新的东西，加进前人的理论里去，使它变得更丰富。民族解放运动的镜子，是要很活泼的反映我们当前的东西。

不能够活泼的反映现在的东西，单把前人的理论死板板的嵌到一切上去，这就叫做公式主义。

主观主义只看见“人心”，公式主义只看见前人的理论，都不能替我们照见实实在在的社会情形，都是一种观念论的思想，都是要不得的。

但是，还有一种镜子，它不反映人心，也并不是死的公式，它也反映前面的社会生活，反映客观的现实情形，但它把这些东西反映得太大了。例如有人说，敌人有充足的新式武器来进攻我们，那样的武器全然不是中国人所能抵抗的东西。中国没有这种武器，就只好屈服了。这就是所谓的“唯武器论”。

又有人说，“半殖民地的中国，是不能独立的”。他们把这一点夸大了，认为中国不能作独立的民族战争。要抵抗敌人吗？一定要得到英国或美国的帮助，使力量相称才行。他们以为中国几十年来能够不亡，也就是因为各帝国主义的势均力敌的缘故。

这种思想，叫做“均衡论”。依照这种思想，那么，中国能够不亡给日本，是全靠英美两国的帮助了，现在他们两国都抱着袖手旁观的态度，中国失去了帮助，就只好屈服了。要想解放自己的民族，也只好坐着等他们高兴的时候来帮助了。

这种思想，又是把客观的事情夸大得太厉害，忘记了中国民族自己的力量。一切事情，都只想坐着等待周围的好机会，不肯马上努力起来做。这叫做客观主义。客观主义是一种机械论。

客观主义的错误，在阿比西尼亚的例子里，就可以看出来了。从前人们都说，阿比西尼亚敢于和意大利抗争，是有英国撑腰的缘故。但现在英国已经明明不肯替它撑了，不但不肯在国联里努力主张制裁意大利，并且还声明不愿使阿胜意败，然而阿比西尼亚仍然敢于抗争，仍然能获胜。

民族的抗争如果起来了，力量是最伟大的。我们不能把希望放在少数有权势者的良心上，我们要切实研究社会的各方面，在广大的民众中去找真正的抗争的队伍，因此要反对主观主义。我们对于民族的武装抗争的力量，要充分的信任，要看清楚如果坚强而统一的民族战线结成了，一定能够冲破一切的压迫和侵略，因此要反对客观主义或机械论的思想。

一面反对主观主义或观念论，一面反对客观主义或机械论，这样才可以磨炼出一面正确精致的民族解放的镜子。

（原载《读书生活》第3卷第7期，1936年2月10日；曾收入《实践与理论》）

何　必　悲　观

——生活的哲学

(1936.2)

学生的救国运动在种种的挫折中进行着。从事活动的青年们艰苦地向前走去，他们排除万难，把民众运动展开起来。

但也有的人经不起打击，灰心了。

复旦大学生晋京请愿的运动没有达到目的，回来的时候，不是有人发誓从此要在跳舞场里终了一生吗?

后来他们是不是真到跳舞场里去了？这我不知道。但如果真的去了，是不是事情就可以了结了呢?

有这种想头的人，自然是带着一半自暴自弃的心情，觉得不了结也就算了结。他们以为中国社会根本已经没有办法了，只好不管它，还是逃避到一个麻醉人的地方，醉生梦死地把个人的生命消磨了完事。

他们是根本不管了结不了结的问题了，他们抱着悲观主义，他们眼睛中所看见的中国社会，使他们成了悲观主义者。

中国本身是不是真的令人悲观呢？这等一会再谈，现在可以断定的只是，在有些人的眼中，中国确实是令人悲观的。

很早就有人说到中国人的“劣根性”了；说中国人是一盘散沙，中国人自私自利，不能组织团结；近来也有人说中国人没有民族的节操，这样一些人聚合成一个中国，社会的糟糕，不是当然的吗?

抱着这种意见的人，他们有一个根本的思想：他们认为社会的基础就在于“人心”。人心不良，社会就坏，中国人自私自利，没有廉耻，所以中国没有希望。反过来说，要想使中国好起来，也只有从人心上着想，打破自私心，提倡节操。

只知道从人心上打主意，不知道从社会的物质上打主意，结果人心转移不过来，自然只有悲观了。

晋京请愿的学生们，有不少是抱着改造人心的目的去的，他们把很大的希望放在当局者的良心上，以为救中国的惟一道路就是唤醒他们的良心，然而辛辛苦苦的到了无锡，终于回来了，惟一的愿望没有达到，你要他们不灰心，可以吗？

因为只知道在良心上打主意，而灰了心，甚至于自杀的人，在目前已经不少了，堂堂的政府要人中间，前后就出了续范亭和杜义的两件爱国自杀事件。这些人不知道用物质的力量去杀民族敌人，却杀了自己？想到跳舞厅里去消磨一生的学生们，你们不是也想实行慢性的自杀吗？

不论慢性或急性的自杀，在民族解放运动上都是走错了路。民族敌人所切望的，也就是要中国人个个都走上这条自暴自弃的路。他们故意违犯着中国的禁令，公开的在华北各地出卖白面，这还不是等于张着一架自杀的网罗，要中国人一个个投进去吗？如果不劳他们张网，我们就已经自杀起来，不是倒要使敌人拍手欢呼了？

我们要回头，莫再走错路！让民族敌人在那里暗笑。走错路的原因，都是由于看错了路。为什么看错了路，原因是我们观察社会的时候，只看见“人心”，把人心看得太大，不知道社会的真正基础。并且我们所看见的人心，只是一部分的，少数人的心，没有看到广大的大众们的心。我们只看见汉奸如殷汝耕、郑孝胥之

流在那里卖国，却忽略了成千成万的义勇军，和劳苦民众以及兵士们，是怎样仇恨民众敌人。

他们以为人心是独立的，天生的，以为中国人生来没有民族良心，没有廉耻，其实他们不知道，社会是以物质经济为基础，人心的好坏，都是由这基础来决定。汉奸要卖国求荣，是他们的特别的经济地位使得这样做的。

有谁还记得前清末年的中国历史吗？那时清朝的统治渐渐不稳，革命的势力一天天膨胀起来，同时帝国主义的侵略也一天天的厉害起来了。清朝的统治，已经到了这样的最后关头：不倒在革命势力的手里，就要亡给外国。这两条路，清朝的当局愿选哪一条呢？他们的答复是："宁送外人，勿与家奴。"

这真把汉奸的"心"暴露无遗了。

汉奸们为什么自己的同胞不要，偏偏要"外人"来做太上皇帝？这不是他们忘记了民族良心，是因为他们不肯放弃特别的经济地位，所以就只好这样做。

他们的统治，是建筑在特别的经济基础上，平常就靠着压榨人民的血汗来维持的。如果人民革起命来，他们优越的地位就根本塌台了。但如果送给外人，虽然一块块的土地丢了，虽然把最大的利益拱手让人，然而最小的利益总还可以剩一点在自己的手里，而且优越的地位也可以靠着外人的帮助得以苟延残喘。溥仪不是做了皇帝，郑孝胥不是做了宰相吗？

走哪一条路呢？汉奸们自己衡量了一下，还是做汉奸。既然要地位，哪里管得了"良心"呢？

反过来说，中国的广大民众，在经济上本来已受够了恐慌和困苦的压迫了，帝国主义一步加紧一步的侵略，不是只有逼他们走死路吗？人谁是愿坐着等死的，不愿死，自然只有反抗。

中国人何尝生来是一盘散沙，何尝是自私自利，不能组织团结？只要我们把眼睛放到广大民众方面来看，不要把希望空放在少数大亨的身上，何尝不可以看见伟大英勇的抗争，何尝不可以看见中国的光明的前途！太平天国的运动，辛亥革命的成功，1925——1927年的革命史绩，"一·二八"和现在的义勇军的抗战，不是中国民众的杰作吗？

中国的光明的这一面，不要忽略了。要能够清楚的看准这光明的道路，我们就不会悲观，怎样才能看得清楚？那就是要研究社会的经济基础，我们不要再把"人心"看得太大，这是观念论骗人的放大镜，社会的真正基础是经济上的生产关系。这是我们要看清的第一点。

社会就是一个经济的构成态，社会关系就是种种生产关系的总体。什么"人心"、"良心"，也都是从这种生产关系的基础上发生的。在这生产关系中占着什么地位的人，就有适应于这种地位的心。靠压榨广大人民为生活的少数人，他们的心是汉奸的心；被压迫的广大民众的心，是英勇的抗争的心。

一切文化、政治、道德、军事之类，也是一样的。汉奸的经济地位要他们投降外人，因此他们的文化政策是愚民政策，连教科书上的国耻课程也要删去，他们的政治是养成顺民，他们的道德是替自己掩饰丑恶，这是我们要看清的第二点。

我们要看清楚的第三点，是一种社会的经济构成态，决不是永久的东西，它是会变化的，中国的封建社会构成态里，发生了汉奸，这种情形也不会永久。广大民众的抗争运动起来了，他们不但要和帝国主义抗争，同时要打倒汉奸，打倒汉奸们所处的优越地位，从经济基础上根本推翻汉奸，这就是要把社会经济构成态来一番改造。

要改造社会，必须看清楚社会经济构成态的变化法则，只有利用这些法则，才能够成功。以后的生活哲学，就要讲到这些法则了。

（原载《通俗文化》第3卷第3期，1936年2月15日）

世 道 不 同 了

——经济结构和经济制度

(1936.3)

这一次我们要来算一个账，给几十年来的中国算一个账。

几十年来的中国，变化得实在快极了。最初我们把满清的皇帝推翻，建立起一个民国来，这就是第一个大变。后来又反反复复，经过了几次的复辟和革命，1925 年到 1927 年的大革命战争，又是一个大变。

从一方面说来，几次的大变，是使得我们的社会愈更破烂不堪，民族的损失愈更重大。农村是完全破产了，兵灾和水旱灾年年都有，连丰收也要成灾！都市经济也非常衰落，到处的工厂和商店都在闹不景气。帝国主义的侵略更是厉害，他们巧妙地利用着汉奸，不但吸尽了我们的血肉，吸到了我们的骨髓，甚至于连大块的土地也轻轻容易地拿去了，……

但从另一方面说来，也用不着那么悲观。新的思想文化一天比一天更发展起来，觉悟的民众一天比一天更增多起来，而且他们都是在实际的抗争生活中战斗着，努力着，东北虽然失去了，不是还有无数的义勇军在那儿活跃着，使敌人手忙脚乱了吗？

“世道不同了，”老头子们这样说。

“社会变了，”青年们这样说。

世道就是社会，世道是旧的名词，社会是新的名词。所以一

个被老头子们用着，一个被青年们用着。这是用不着计较的，我们现在只谈一谈社会是怎样变。

社会就是一个经济结构，这我们已经说了好几次了。社会的变化，自然也就是经济结构的变化。所以我们现在要谈的就是经济结构的变化。

为什么社会会破烂不堪？为什么民族的损失那么重大？为什么农村破产？经济衰落？为什么觉悟的民众增多起来？为什么有义勇军的抗战？为什么同时又有许多汉奸？这都得要由经济结构上的原因来说明的，而且我们已经说明过一些了。

社会的经济结构有两类：第一是公有经济社会，在这种社会里，一切财富是大众的，人和人中间没有利害的冲突。第二是私有经济社会。在这里，财富是私人的，财富的分配不平均，使得人和人中间发生利害的冲突。最早的时候，人类是在原始公有经济社会里生活着。接着就发生奴隶社会、再接着就是封建社会，更进就是资本主义社会。资本主义倒坏之后，据社会科学告诉我们，就要发生将来的公有经济社会。奴隶社会、封建社会和资本主义社会，是三种私有经济的结构。

我们的社会经济结构是哪一种呢？它变成什么样了呢？这不能凭空的乱说也不能靠着表面上的现象来随便推测，我们得要切实的去调查一下。

如果问久住在上海的人，他会告诉你说：上海的人口一天比一天多了，工场一年比一年增加了，洋房子不断的盖起来，银行，钱庄，商业上的活动充满了全市，使上海成了钱世界。上海对人最客气的称呼是老板，因为做老板就一定有钱，有钱人在上海就很荣耀。

如果走到内地，到处都可以看见种田人。种田人从地主那里

租得田来种，把收获来的东西每年贡献许多给地主。地主就靠着自己有田，能够坐着吃闲饭。土豪劣绅也就是从地主中间产生的。他们利用种种的势力，使得种田人不能不拿出极多的贡献。

再走到边远点的地方。像云南四川贵州几省，有几处的地主，不但占有了土地，占有了山林，并且连土地上的农人也算是他们所有的东西。譬如某个地主要把这座山卖给另一个地主，那么，连山上住着的人也同时可以卖出去。

还有一些更野蛮的地方，住着许多很复杂的民族，他们还带着原始生活的遗习，也会把外族的人虏去做奴隶驱使。

于是就有种种不同的意见了。住在上海的人说：中国有这样多的工场，这样多的银行，有工厂有老板和工人，这是资本主义的经济结构，中国一定是资本主义社会。

住在内地的人说：我们到处只看见种田的人，只看见土豪、劣绅、地主、农民，因此，中国是封建社会。

生长在边僻地方的人又说，中国的人口都可以买卖，这显然是把人当做奴隶，即使不是纯粹奴隶社会的经济结构，也得是农奴制的经济结构了。

这样一来，中国究竟是什么样的经济结构，就成了一个大问题。三四年前，曾经有过一个“中国社会史论战”，许多人互相争论就是为了这一个问题：有的说中国是封建社会，有的说中国是资本主义社会，有的又主张是另外的社会。

他们为什么争执？这有两个原因：

第一是因为他们各人只看见中国的一部分，看不见中国的全体。看见上海的人看不见内地，就以为中国是资本主义社会，看见边僻地方而看不见上海时，就以为中国是农奴社会。

还有一个原因，是他们各人的主张，都有自己的目的。他们

并不一定肯虚心地看清楚事实来说话，这样，如果他们的目的和事实一致，自然就能够抓着真理。反之，如果他们的目的和事实有冲突，他们就要想方法把这事实抹杀。于是就发生各种各样的主张了。

有些人，他们的目的是要想在中国实现资本主义，因此，他们就拼命地主张中国是“前资本主义社会”。有些人，他们不愿意替内地的广大农民解除痛苦，因此他们就说，中国已经是资本主义社会了，封建的压迫已经全然没有了。

有了以上两个原因，才会有种种的错误的理论。我们要真正了解中国社会是怎样的一种经济结构，就得要设法免除以上两种原因。

要免除第一个错误的原因，我们就要从中国的全体来看，不要从一部分的情形来决定。中国社会的经济结构，就是指中国社会的全部来说的，在这全部的经济结构里，包含着种种不同的部分。这些部分，叫做经济制度。我们要分清楚，经济结构和经济制度是两样东西。

一个经济结构里，可以包含着各种各样的经济制度。中国这个经济结构，就包含着上海等大城市里的资本主义制度，也包含着边僻地方的农奴制度甚至于奴隶制度。

中国的全部的经济结构呢？要决定这一点，我们就必须切实的从事实本身去研究，不要先有了一些错误的主张，以至于把这种主张拿来曲解事实。

我们也要有目的和主张，但我们的主张是要替真正困苦的人作打算的主张，我们的生活哲学，是“吃了亏的人的哲学”。

我们能够替真正困苦的人作打算，我们的主张才能够抓着真正的事实，抓着了真正的事实去研究，就不至于发生错误。

我们先要问：中国真正困苦的人民，他们的困苦是哪儿来的？第一就有人答复说：因为受了帝国主义的长期的侵略，这侵略在现在是已经到了生死存亡的关头了。接着又可以补充说：帝国主义的侵略，是串通了中国内部封建恶势力的帮忙而实行的。

帝国主义靠着封建势力的帮忙，把中国弄成一个分裂破碎、自相残杀的国家，这样他们就好支配中国，实行侵略。封建的恶势力又靠着帝国主义的帮助，得以维持它本身的生命。

资本主义经济在中国是衰败不堪，中国人开的工厂都受到帝国主义的压迫，一年一年的倒完了，上海的许多大工厂，能够维持生命不断的，都是外国人的工厂。

中国因为是受着帝国主义的压迫，就被称为半殖民地。在全国经济中占有支配地位的，是封建经济。所以，要问中国的经济结构，正当的答复是：半殖民地的封建经济结构。

中国并不是前资本主义社会，因为这种经济结构虽然包含着资本主义制度，但这种制度只是衰败不堪的幼芽，没有力量生长成一个正式的资本主义社会。

中国也不是农奴社会，因为农奴制度只是封建经济结构的一种，并不是一种特别的经济结构。

中国也不是任何其他的社会。只要我们能够分清楚经济结构和经济制度的不同，就可以知道其他的主张都是错误的了。

（原载《通俗文化》第3卷第5期，1936年3月15日）

关于理论批判的工作

——答陶英君

(1936.3)

思奇先生：我现在突然地写给你这封信，在你看来也许觉得很奇怪吧？其实半点奇怪都没有。因为我们虽然从来都不曾会过面，但从很久的以前起——大约是从你写那篇《抽象作用与辩证法》起，我已经开始认识你了。到现在，我已读过了你许许多多的文章，我相信对于你已经了解得不少。正因为多少了解你，才使我冒昧地给你写这封信。

你年来努力于哲学的大众化运动，我觉得很值得称赞，可是我却认为不够。譬如说，你虽然写过了许多零零碎碎的批评文章。如论《黑格尔哲学的颠倒》、《×××哲学的批判》等，可是却很少见到系统的批评文章（当然不能否认许多条件的限制），尤其是关于叶青先生的批判，我认为是天大的不够的。

讲到批评叶青先生我就想起这件工作跟批判杜林一样的重要。19世纪的杜林先生是装成很“科学”的样子出现于德国的智识坛上，“以为科学的自由，就是在于每个人有权著一切他自己所没有学过的东西，而自以为这是惟一的严格科学方法，”企图用“诗歌上，哲学上，政治经济学上，历史科学上，种种的谵语，从研究室及讲席上所发出来的谵语，到处散布的谵语，怀着野心想占据思想上首要地位或自命深刻思想的谵语”来欺骗一般无自觉

的德国大众。现在我们的“20世纪”的叶青先生却继承了杜林先生的衣钵，用了同样的方法来向我宣传：他是中国惟一的哲学家、政治经济学家、艺术家、法学家、生物学家、自然科学家、天文学家，以至于无所不家。这样的戏法，有明眼人，或者在文化水准高的国家的人看来，当然不值一个“烂臭回”（广东土话），但在文化水准低的国家的人看来，尤其是在我们这一辈无识的大众看来，那就非上当不可了。

说起上叶青先生的当，我就想起我自己的经过，在不久以前，当我还是一个地道的学徒的时候，叶青先生的确是我无上的偶像。他那篇《胡适批判》，我现在几乎还背得出。他那种哲学家，科学家，艺术家的神气，我现在还没有忘记过，可是渐渐的经验告诉我说，所谓科学家、哲学家，以至于无所不家的叶青先生，原来是这样的，黑格尔的方法，斯宾诺沙的立脚点，半通不通的语句（他在研究与批判上头说是受了“逻辑的限制”所以不通，这也难怪他！）似是而非的理论，的的确确是“天下无双只此一家”。

像叶青先生这样的“科学家”，我认为非彻底批判不可。然而，彻底的批判叶青先生，正如恩氏所说的一样：“不但是不愉快的，而且是很广泛的。”因为叶青先生是学识广博，无所不谈的哲学家，甚至有的时候，他还“表现出是新的哲学的最终的成果”。所以我们对于他的批判，就必须跟整个哲学体系联系起来，同时还须分析这个哲学体系的本身。结果不得不跟叶青先生，跟入他的无所不谈的广泛的领域中。当然这是很苦的工作，但也是很重要而不得不做的工作。我这个提议，你觉得对吗？

如果你认为是需要，请在《读书生活》上公开答复。

陶英 12月26日

陶君的信是去年底就寄来了，到现在，已是积压了几乎三个

月。这并不是我们怠慢，而是觉得陶君所提出的问题，似乎没有急切解答的需要，或者也可以说是在本刊上没有这种必要。

我们用了很多的力量来做通俗化的工作，想给中国广大的智识饥荒的失学者或自学者们贡献一些根本的科学认识。我们的刊物出世快要满一年半了，虽然不无收获，但所做的一切，还不能如我们自己的理想。为要不辜负大家的期望，今后还得要更努力地做上去。我们的精力，不容许我们另外去做那种纯理论的有系统的批判工作。我们要批判谁的时候，是要选择一些有关于眼前最切要解答的问题。所以，正如陶君所讲的一样，我们在零零碎碎的杂文方面倒写过许多批判的东西，然而却没有做过整部的批判论文，我们所批判的人也是各式各样都有，并不专对某一人集中我们的火力。

我们所做的事，正如陶君说的一样，是不够的。但时代给我们的任务是太繁多了。眼前有很多很多的事情要我们做，我们只能选择其中最重要的，先努力做到，这就是我们为什么把最大的力量放在通俗化运动上,而把很少的力量用来做学术批判的原因。我们觉得，在目前，大众的科学认识的普及，是比纯理论的研讨更迫切的，是更需要人去做的，这并不是猜想，而且两三年来我们从许多读者的通讯中可以看出来的。

但现在我们终于把陶君的信公布出来了。原因是和陶君有同样要求的读者，虽然并不多，但前后也有了三四十人，事实上无论如何总得要有一个总的答复。

从所有的来信里，我们看出了一个共通点，即每一个来问的人，都表示对于叶青先生的“物质论”不敢信任，他们都觉得这一个“物质论”并不是真正的新唯物论。同时每个人也表示曾经上过这一位“物质论者”的当，曾经把他崇奉成了不得的哲学家，

而现在却觉得弄错了。例如陶君，不是曾经把《胡适批判》熟读到几乎背诵得出吗？不是后来又看出这“物质论”不过是用“黑格尔的方法，斯宾诺莎的立脚点”凑合成的吗？这告诉我们，叶青先生的物质论的“体系”虽然那么庞大，使读者不能够马上把它全部的内部检查清楚，但它的根本特性和根本倾向，却是没有一个人不懂得的。读者向我们要求的并不是要我们简单地一般地告诉他们叶青哲学是什么？而是要我们给它做一个详细的精密的批判。因为简单的一般的根本特性和倾向，他们自己已经大概知道了。

这样的要求，当然不是我们这小小的刊物所能做到的，尤其不是现在这一篇文章所能做到的。现在我们只能答复两点：第一，我们现在向诸位读者预约，对于这种批判工作，我们决不放弃，一两个人的能力虽然做不到，但我们可以用集体的力量来完成读者的要求。我们可以另外由许多人的分工合作，来批判现在中国思想界的一切哲学理论。不仅仅限于叶青一个人。如果进行顺利的话，也许不久就可以实现。第二，我们认为，批判理论的事，要读者们自己也自动地做一点才行，不应该总想等待别人现成做好的东西。一个人要使自己的思想进步，就在于要能够自动地随时对于自己所看到的理论加以批判，或用批判的态度去谈它。

但我们也知道，要读者自己实行批判，他们会感觉到困难的。他们会觉得不知道怎样批判，不知道要从什么样的立足点去批判。读者的思想有时是不十分坚定的，所以也就不容易站在确固的立场上来批判一种理论。如果没有人帮助，有时简直是不可能。怎样帮助呢？最好就是要先有人给他们指出几个批判的要点。

我们虽然不能希望从读者自己方面得到叶青的完全的批判，但我们希望他们能够自己知道怎样批判，现在我们不妨说出两三

个要点来，虽然是很一般的，但把握着这几点去看叶青的著作，是可以当做一个批判的基准的。

第一，新唯物论是承继着黑格尔的哲学之后而发生的，新唯物论的创始者把黑格尔的观念论辩证法加过一番唯物论的改造，并且根据着当时的科学发展和社会实践的成果，才建立起他们的哲学来。所以，对于目前标榜新唯物论的人，要检查他们的学说是不是真正的新唯物论，第一只要看他是怎样来了解黑格尔哲学，只要看他们所了解的黑格尔哲学是不是和创始者们所了解的一样。叶青的错误，就在于他认为黑格尔的方法论可以依样葫芦地接受过来，他认为黑格尔的方法论已经和新唯物论的方法论“完全是一个”，这样一来，就用不着加以批判也可以接受过来了。这种论调，和创始者们的思想是全然不同的，新唯物论的创始者在《费尔巴哈论》里说黑格尔的方法论是被他的“极占优势的观念论体系破坏了”，这就表明黑格尔的哲学方法论决不能整个地毫无批判地接受过来。这和叶青的思想是大不相同的。换一句话说，叶青是想无批判地接受黑格尔的方法论（他是否真能了解黑格尔虽然还是一个问题）。表面上是唯物论，骨子里却运用着观念论的方法论（关于这一点，在新中华三卷十期《论黑格尔哲学的颠倒》里我曾详细论到过）。

第二，新唯物论的方法论是唯物辩证法，这种方法是要把一切都当做运动发展来看的。就是新唯物论本身也得有它的发展。叶青就不了解这一点，他全然不懂得新唯物论是怎样发展的，所以正如陶英君所说的一样，他想把自己的哲学看做一切科学的最后成果，看做完成的“体系”。其实所谓体系，只是黑格尔的观念论的废物，叶青先是拼命地想组织什么什么的体系，就是黑格尔影响的最明显的表现。然而黑格尔有这种幻想，是由于他的时代限

制着的缘故，并且他在他的体系里，活泼地吸收了一切时代的科学上和实践上的成果。叶青先生的幻想，却是建筑在空洞枯燥的一个正反合的公式上，他把黑格尔的正反合三段法形而上学地抽出来，拿来强嵌到他所研究的一切事物上，这样就构成为他的体系！这不是承继黑格尔而是抓着了黑格尔的残渣。我们并不反对新唯物论有一贯的理论系统，但如果说新唯物论会在什么人的身上达到最后的完成，那是天大的笑话。

第三，叶青先生不了解哲学是跟着实践发展的，所以他就不了解新唯物论在现阶段上的进步。他以为新唯物论的创始者们所建立的理论才是纯粹的理论，到现阶段的时候，不过是被人应用到政治政策上，并没有在理论方面有所发展。其实在现阶段上，新哲学在理论上比从前更发展更具体化了。这不是一时说得完的，如果读者希望详细了解，有机会时我们可以介绍书籍来看。

以上三点，是我所看到的叶青哲学的最根本的错误，这错误在他的“体系”里是很普遍的，到处都可以发现出来，把握着这三点，就可以了解他的哲学的根本特征和倾向，对于细目地方的批判就相当可以知道一个基准了。

（原载《读书生活》第3卷第10期，1936年3月25日）

我们不是野兽

(1936.3)

我们是在社会里生活，不是像野兽一样，在山林里、旷野里，在自然界里过活。这是谁都知道的事。

因为这样，有些人就把人类的生活看得非常高，以为人类和自然界全然没有关系。

他们说：社会的生活是全靠道德、文明、文化之类来维持，不像野兽之类，除了整天地在自然界里钻营食物之外，不知道其他的一切。

有些国家里，他们的一部分人总以为只有自己的国家才是文明国，别的国家就是野蛮国。野蛮国是和野兽一样的，所以，就好像人类可以任意屠杀野兽一样，文明国也有权利屠宰野蛮国。

意大利对付阿比西尼亚，就是用这样的口实的。明明是他们用野蛮的手段去惨杀阿比西尼亚人民，而他们却偏要说阿国太野蛮，意国的侵略，是把文明赐给他们。

最近一百多年来，各帝国主义的侵略中国，也还不是用同样的口实？他们也常常说中国人是自然界里的野兽，而自己却夸耀说是真正的文明国家。

在国家和国家间的关系是这样，在同一国家里，人和人的关系也未尝不是这样。

有些人总以为只有文化的生活，才是真正高尚的社会生活。凡是和文化生活离得远一点的人，凡是和自然界里的物质接近的人，

他们就认为是野蛮，这种人在他们眼睛中，也和野兽没有多大分别。

每天辛辛苦苦地在田里锄土的农夫，就是和自然接近的人，每天在山洞里掘矿的工人，也是和自然物质接近的人，每天在码头上抬货物搬箱子，在马路上拖包车，打椿头的苦力，也是和物质接近，和文化离得比较远一点的人。

这些人，在那不愁衣食、坐汽车、上跳舞厅的人们看来，也正有点像野兽，他们的生命，也正和野兽一样地没有价值的。

但是实际上怎样呢？

用不着我们多说，人人都完全明白；如果没有那么许多的农人，工人，苦力，“文明社会”的文化就根本不能维持，如果没有人接近物质，没有人把铁从山里掘出来，把它运到工场里去锻炼，把它拿到汽车工场里去制成汽车，那么上跳舞厅的人还有汽车可坐吗？

这是很明白的一个例子，由此就可以想见其余了。

没有人和自然接触，社会生活是建立不起来的，文明社会的文化也不会存在的。人类生活和自然有密切的关系，这种关系，叫做人和自然的统一。

人和自然的这种关系，这种统一，是在劳动中实现的。人要用自己的手，脑，总之，要用自己的劳力，从自然界里取出自己所要用的物质，把这种物质加以改变，使它适合自己的用处。

从土里种出麦子来，人要把它碾过磨过，才拿来做食物，从山里掘出矿来，人要把它炼过锤过，才拿来制造器物。这一切，都是要用劳动去干的。

但是，人类以外的动物，也同样会劳动，老虎捉一只鹿，它至少要追赶一场，蜜蜂、蚂蚁、蜘蛛，更是会用很有步骤的劳动来维持生活。这和人类的劳动有什么不同呢？

有的人就认为并没有什么不同，他们说，人的生活和动物的生活在根本上是相同的，至少蜜蜂蚂蚁的生活可以等于人类的社会组织。

这种思想，和前面说过的那种思想完全相反。前面的思想是把社会看得太高，以为真正的人类生活和自然全无关系，这种思想却又把社会生活降低，把它看成自然界的动物生活了。前面的思想夸大了道德文明是人类的观念成分，所以是观念论的思想，后面的思想，忘记了人类生活和动物生活的质的差别，所以是机械唯物论的。

人类的生活和自然是统一的，但并不是同一的，为什么呢？因为动物的劳动和人的劳动并不是同一的东西。

动物都靠着自己身上的器官生活，靠着自己身上的器官劳动。老虎有爪牙，它就只会用爪牙去劳动，蜜蜂有酿蜜的器官，它才会做酿蜜的劳动，没有酿蜜器官的蜂王，就只会老是在巢里产卵。器官是生来的，所以动物的劳动也是生来就会的，它们的劳动，并不是依着自己的心意要怎样就怎样的。换一句话说，它们的劳动都不要用什么心思，不是自己先定好了目的去做。在哲学上，这叫做没“意识的目的”的劳动。

人类却不是专靠着自己的器官来劳动的，人类的器官就只有手和脑。如果他们单只靠着这一点点器官来劳动，那他们能做什么事情呢？锄田吗？手是锄不动的，炼铁吗？手是不能放到烈火里面去工作的。总之，所有一切人类的劳动，要单靠两只手，就完全做不到。

人类的劳动，是要靠工具的帮助，没有工具，劳动就无法实现，所以工具是人类的劳动手段。

拿着各种各样的工具，人就可以做各种各样的劳动。不像蜜

蜂只会酿蜜，蜂王只会产卵。

拿着锄头的农人会耕田，农村破产了，走到都市上来，如果他在工厂里找到工作的，还是会在机械旁边做工人的劳动。

人的劳动既然可以各式各样的改变，他要的什么劳动，总常常是在他自己的心里选择好了的，这在哲学上叫做有“意识的目的”的劳动。

“意识的目的”是人类的劳动里所独有的本领，其他一切自然界里的动物，都没有这种能力，都是盲目地靠着器官和本能生活。这一种本领，使得人类和一切自然物有了分别，人类和自然就因为这样不是同一的。

这一种本领，使人类会“改变自然”。老虎吃鹿，只会捉现成的，猴子吃桃，也是摘现成的，但人吃饮食，却要把它改变过、切过、煮过、调过，弄得最适合自己的口味，才吃下去，对于一切东西，人类都要把它改变了，使它适合自己的用处。

动物靠着现成的器官，靠着现成的食物来生活，它们是顺应着自然，没有能力违反自然，没有方法和自然对立起来。人类因为能改变自然，就开始和自然对立起来。

先前我们曾说人和自然是统一的，现在又说人和自然是对立的。这不是有点奇怪吗？其实一点也不奇怪，一切都是对立的统一，这是新唯物论的最高法则。一切事情，你不能忘记了它们的统一，但你也不能忘记了它们的对立（或矛盾）。讲到人类生活和自然的关系，也是一样的。

前面说过观念论者，就是忘记了人类生活和自然界的统一，前面说过的机械唯物论者，又是忘记了两者的对立。这两种思想都是错误的。

（原载《通俗文化》第3卷第6期，1936年3月30日）

民族解放和哲学

（1936.4）

哲学是有它的时代任务的。每一个时代的新哲学，都和行动的人们的步调配合着，成为他们解决问题的指针。哲学的理论一定要配合着社会的进步的实践，它本身才能够向前发展。虚伪的“新物质论者”以为把哲学应用到实际问题的解决上，就会降低了它的理论性，以为解决实际问题的哲学只是政治政策的哲学，而不是“纯理论”的哲学。其实哲学正是要有了实际的丰富的新内容，它的理论才能够具体化，才能够有现实性，也就是才能够提高、发展。反过来说，如果忽视了实际问题的解决，妄想着去组织最后完成的什么体系，那结果所得到“纯理论”，其实只是一些空“理论”，只是一些死的公式。这种空理论，只会给那做教授梦的建立者去孤芳自赏，站在大众的前进文化上来说，站在哲学的发展前途上来说，都是应该投进垃圾堆里去的！

历史上每到一个重要的转换时期，在哲学上也总有一段新的发展，每一种重要的新哲学，都发生在社会急剧变革的时代，而得到广大的大众的拥护。如果哲学真是离开实际问题的纯理论体系，那么，在动乱时代忙于政治问题的大众，未必会有那么多的“纯理论狂”来拥护他们所拥护的哲学。如果我们不能把中国现在的哲学结合在民族解放的任务上，那我们也就用不着在大众前面来谈哲学，只坐在书斋里随便夸大妄想，就已经够了。

但真正躲在书斋里研究的人，严格地说起来，是没有的。但凡

有所主张，必定对于问题给与了一种解决，并且直接或间接都要牵连到实际生活上。以创立新哲学组织纯理论自任的人，也还是要用他的“纯理论”公式来套在当前的民族问题上。反过来说，目前我们所见的各式各样的救国理论，也没有一种不是有着一定的哲学基础的。倡说者自己不管是不是研究过哲学的人，但他的言论总有一定的思想方法的根据，这思想方法，就是他的言论的哲学基础。什么唯武器论，什么民族节操论，什么民族自觉论，集中国力论，什么忍让妥协论、不单只是代表着各种群团的人们的利害，同时也是想用一定的思想方法来把他们的利害加以“合理化”的表现。

在这样的情势下面，正确的哲学，在民族解放的实际问题上就担负着两方面的任务。一方面要替真正要求解放的大众建立正确的思想方法的基础，一方面要暴露一切不正确的倾向，指出它们方法基础的错误，和它的妥协性、虚伪性。能够尽到这两方面的任务的哲学，是积极的、战斗的。

正确的哲学是正确的方法论。它指示我们，在处理民族解放问题的时候，第一是要从当前民族危机的具体事实上着手分析，不要凭头脑里的空理论来妄下判断。我们要分析敌人，认清楚敌人的力量在哪里？他们的矛盾是些什么？我们尤其要分析自己，要明白中国民族内部的各种集团的情势和力量，要明白产生汉奸的社会的基础，要明白解放的运动要靠一些什么力量。……认识是要从当前的事实的分析得来的，如果凭着外国的不相干的例子，就要判断中国民族必须退到“堪察加”去凭着古人的陈腐的道德说教，就要判断中国不能自救是由于人民没有节操，这都是不从当前的具体事实分析起，而只知道援引空例在头脑里下断案的好例，这都是观念的错误。

但同时我们也要注意“新物质论者”的曲解。他也抬着“认识是

以物质为基础”的幌子，主张民族问题的提起是由于外物的“刺激”，这在表面上好像很合理的说法，而实际上却是陷入了旧机械唯物论的陈套。这是直观的唯物论，只看见外物给主体的刺激，而忘记了另一面的主体的要求。其实主体的要求在认识中也是重要的，例如汉奸，民族危机无论给他们以什么刺激，他们仍然觉得是投降的好。这就是因为主体本身没有解放的要求，因此解放问题也不会被提起了。民族解放的认识，不单是外物的刺激，并且是主体和客体的交互作用的结果，是主体在一定的社会地位之下有所要求，依着这要求能动地去分析事实，这样才达到的具体的认识，如果以为单单的刺激就可以达到民族解放的认识，那么，中国人谁不受到刺激？为什么还有人要压迫爱国运动？我们如果相信这种说话，那只好说压迫之所以要来压迫，是因为他们还没有受到刺激，还没有民族的自觉。结果是：要解决民族问题，就不必要民众自己起来反抗压迫者，只要让压迫者去“自觉”就行了。来一个“民族自觉运动”吧！这就是我们的“新物质论者”出售着的便宜货了。

正确的哲学指示我们的第二点，是不只要分析具体事实，并且要把事实的各方面，各要素以及这各方面各要素间的相互关系，都加以研究。有许多错误的认识，就是由于看样子，虽然是在研究着事实，而实际上却只抽出了一方面和一要素，夸大了这一方面和这一要素，结果把其他的重要的要素和方面都遮蔽了。譬如，研究到敌人和自己的力量问题时，我们所要注意到的不单只是武器的高低，还要注意到经济上的支持力如何，政治上有什么缺陷，民众的团结力和对抗情绪如何等，这就是民族解放问题上的种种方面，至于说到这种种方面之间的相互关系，那么，依照正确的哲学理论来说，战争是建筑在政治上的，而政治的运动又是经济关系的集中的表现。在这里我们要着重的是经济关系。如果我们

认清楚了敌人的力量是建筑在没落的第三期的资本主义经济关系上，那我们就可以明白为什么敌人侵略我们，总是要回避着直接发生战争，总是要想不费一兵一弹之力吞没中国的全国；同时我们也可以相信，如果抗战能够爆发起来，敌人将要怎样发抖，而我们也一定会获得最后的胜利！

然而唯武器论者不是这样想，他们把应该着重的经济关系的研究和分析完全抹煞，夸大了武器的一方面。他们用敌人的军舰和大炮的数目，来威吓本国的民众，想叫民众不要起来，让敌人大块大块地舒舒服服侵吞中国的领土，好尽他们一片汉奸的忠心，好对敌人表示自己的真诚。这种论调本来早已被“一·二八”的事实和阿比西尼亚的抗战打得粉碎了，但一直到现在还有人拿来欺骗民众。他们的思想方法，是叫做形而上学的一面化。

正确的哲学指示我们的第三点，是要我们用矛盾统一的原理来处理民族解放问题，不要诡辩论。在敌人加速度地进攻我们的危机之下，我们现在是需要一个广大民族的抗敌战线，这是统一的方面。然而对于汉奸却要同时给以无情的打击，这是矛盾的方面，统一战线的形成和矛盾的进展是同时要做到的。然而诡辩论却从两方面来打击民族救亡阵线。他们一方面说，是的，现在我们需要统一战线，然而我们内部还有着矛盾，因此现在还谈不到统一，把对外的抗争先放一放吧？让我们先集中精力于内部矛盾的克服。他们是指出矛盾，诡辩地把民众的统一打消了。另一方面，他们又说：“是的，我们需要统一，那就把一切的矛盾都忘却了吧。把我们的力量集中起来，不要毁谤任何人，反对任何人，我们只要统一！”他们是要人盲目地统一而诡辩地把汉奸和民众的矛盾打消了。统一起来干什么呢？他们不肯确定地说，因为一确定了抗敌的统一战线，那又必然要同时发生反汉奸的矛盾问题了。

正确的哲学指示我们的第四点，只要用矛盾统一的原理来看各帝国主义中间的关系，而不要把这关系看成势力的均衡。均衡论的思想，在一般人分析国际问题的时候，是非常普遍的，就是许多进步的人，都常常不自觉地在应用着均势论，以为中国所以不亡，完全是在于各帝国主义间势力成为均衡，谁也不能独吞中国的缘故。因此在解决中国民族危机的问题上，他们不相信中国民众自己的反抗力量，而却以为要靠帝国主义的外来势力来决定。前清时候李鸿章的“以夷制夷”的思想就是这种思想的一个开端，到现在，也还有很多人梦想着要大英或大美帝国主义来干涉敌人的侵略。这自然也确实只是梦想，素称在太平洋上和日本对立得最利害的美国从“九·一八”以来那一次不是只有一点不关痛痒的声明，而英国在意大利侵略阿比西尼亚将有失败的可能时，还表明不愿意意败阿胜。帝国主义者在争夺殖民地上，是互相矛盾，然而在镇压殖民地的反抗时却会统一起来，要专靠外力决定中国的独立解放，哪里会有可能呢？就是要博得外人的一点同情，也须得要自己争气，何况还要别人来帮自己赶贼呢？

以上四点，是哲学在中国民族解放问题上的最重要的方法基准，还有许多更细微更具体的问题，可以关涉到新哲学的各种法则上来的，这里没有篇幅细述了。前面说过，正确的哲学是战斗的、积极的，它对于违反民族解放的思想方法，必须站在事实的真理上，不断地警戒着斗争着，反对理论的否定，是它自身的肯定的基础，是使它自身向前发展的契机之一。研究哲学的人，不能不注意到他的时代的任务，不是研究哲学而要为民族解放做一点事的人，也得要注意到正确的哲学，使得自己的思想方法不至于犯着错误。

（原载《时代论坛》第1卷第1期，1936年4月1日）

《新哲学论集·序》*

(1936.4)

这本书里的十几篇文章，是我三年来许多论文的选辑，凡是自己相信对于理论上不无小小贡献的文章，都在这里了。

我很惭愧，三年的时间才做到这一点点成绩。我应该做得更多些，并且许多朋友和读者们也常常表示要我做得更多些，但我却仍只能拿出这一点点。这自然也有我的不得已的原因。因为大部分的时间，都用到通俗化的方面去了，没有多大的余力来做其他的钻研。无论在理论的建树上，在批判的工作上，都还没有做出更有系统的成绩。

但理论的更深的钻研，究竟是不能完全没有的，尤其对于各种不正确的理论的批判，在读者方面的需要不会比通俗化方面的需要更少。就为着这原因，才常常根据每一个时候所发生的问题，偷空随时写成了一些东西，大部分发表过，也有的没有发表，就成为这本集子。

这本小书也是沿着两三年来中国的哲学发展的道途走过来的，也许它走的是很偏僻的一条道路，然而微弱的迹印，多少总得留下几个的吧？就为着这缘故，所以敢于将这贫弱的成绩公诸研究哲学的朋友。

---

* 艾思奇曾将1936年5月以前写的文章汇集，以《新哲学论集》的书名出版，写了这篇《序》，目录见本卷书末《附录二》。

自从新文字提倡以来，通俗化的运动得要转一个方向了。我希望趁此把自己的通俗化工作渐渐减轻一点而在更深的理论钻研上多贡献一些东西。

1936 年 4 月

什么叫做进步？

(1936.4)

什么叫做进步？这问题，你们也许以为很简单吧？进步就是向前进步了，有什么值得讨论的呢？

最简单的事物，常常会包含着最深奥的道理。最高深的学问，常常要由最简单的事物出来，“资本论”是非常深奥的书，它把资本主义社会的一切秘密都揭破了，但它里面的理论，也不过是从商品开始研究起呀。

商品，谁不知道这是非常简单的东西？走到烟纸店里去，三个铜板换一盒火柴，这是商品，到百货店里去，橱窗柜台满堆着的，那也是商品，有什么希奇？然而有人就从它那里发现了整个资本主义社会的秘密。

这样说来，我们现在谈谈进步，也并没有什么不值得的道理。

先谈个人的进步。我们承认你有了进步，那一定是说，你比从前不同了，如果你和从前一样，没有什么改变，那能算什么进步呢！并且，单单的改变，也并不就会是进步，你老了，这是改变，但老了不一定就会进步，我说你进步时，是指你的能力改变了。

你的能力进步，就是指你能够做更多的事，周围有问题来了，你比从前更能应付些，对于恶劣的环境，你比从前更能够对付它。

我们说你进步，就等于说你改变环境的能力已经增高了。反过来就是说，你愈能够改变周围的事物，你就愈更进步，你也就

愈更有了改变。

我们再说国家民族的进步罢。就用中国做例子来说，要怎样，我们才能够说中国是进步了呢？

民族危机一天比一天深刻，土地和利权的丧失超过了人类史上的一切纪录，这样的民族，这样的中国，能算是进步吗？这只能说是退步啊。中国的进步，是要在中国民众大家努力团结起来，一致去克服了民族的敌人，改变周围的恶劣现状，要在这样的时候，才算是真的进步。

在现在，黑人国还比我们进步多了，他们在侵略者的重压下失去的土地，还不及中国轻轻失去了的百分之一啊。

中国并不是没有进步的要求，大多数民众谁不愿意和压迫我们的敌人拼一个你死我活，然而现在还受着重重的阻力，他们还没有克服这阻力，所以也还不能说中国有了进步，就算有，也不是整个中国的进步。

改变敌人的侵略势力，改变恶劣的现状，同时就改善了自己，这才是进步。

人类是不断地进步的。达尔文告诉我们，人类的很远很远的祖先，是和猿猴同类的动物，现在的人类和猿猴大不相同了，人类的能力决不是猿猴可以比一比的。人类在两三万年来，不断地改变自己，把自己的能力提高，一直达到了现在的状态。

说到人类的进步，就不能不再提一下我们已经讲过的劳动。前次已经说过，人类的劳动，和动物的劳动不同，它的特点，就在于能够“改变自然”，能够设法把自然界的一切东西改变了，使它适合自己的用处，而不是享受自然界的现成的产物。

所谓“用处”，不但是指生活上的消费的用处，并且指“制造工具”的用处。人类改变自然，不单只是供自己吃，供自己穿，供

自己住，并且把自然界的东西改变成自己工作的利器，改变成人工的器官。老虎靠爪牙生活，牛羊靠角，但人类是靠锄头、斧锯、机器等等来生活。

这样，人类的劳动，是一面改变着自然，同时也就改变了自己，别种动物不能改变自然，因此也不能改变自己，牛、羊永远不会把自己变成老虎，然而农人可以把自己变成工人，只要他放下锄头，走到工场里机器面前去工作。

人类的劳动能够改变自己，还不仅仅是因为“制造工具”，改变了自己的器官，并且还因为能够改变自己互相间的关系。为要劳动，人类就不能不结合在一定的关系之下。劳动发生变化时，人的关系也要改变。用手打铁的铁匠，他们的劳动关系，不是和利用机器打铁的工人完全不同吗？为什么人类会组织成社会？为什么社会又有封建社会和资本主义社会以及其他种种的社会？归根结底，我们都可以从人类劳动的不同的关系中找到它们的来源。

人们说蜜蜂也有社会，其实那并不是社会，那只是生物的群体，因为这种群体的组织是不会变革的。人类的社会，却能够进步、变革，从原始社会变到奴隶社会，又到封建社会，又到资本主义社会。……

不要说社会的变化，就是从猿猴进步到人类，这中间的进步，也是由于劳动，也是因为改变自然，同时才改变了自己的。例如，人类有直立的姿势，就是因为在长时期劳动中间，两脚两手的用处一天比一天专门起来了，手再不能够用来帮助走路，结果走路才成为脚的专门工作。

改变自然，同时也改变自己，这就是人类进步的基础。换一个说法：人类愈更进步，就表明他们改变自然的能力也提高了。

人类为什么能够提高他们的能力？这就有种种的说法。有人

说是由于人类的欲望增加，欲望增加了，他就努力去改变自然，这就提高了自己的能力。又有人说，改变自然的能力，和人的自然环境有大关系，环境好，他们的能力才会提高。

第一种是观念论的说法，他们专门爱用欲望、心情、精神之类来解释一切，其实是错误的。如果人类的进步全是由于欲望的增进，那么，动物不进步，不是就因为它们没有欲望了吗？现在世界上还有许多落后的民族，能说他们的欲望从来不会增进过吗？就算退一步，承认他们的话，那我们又要问，同样是人，为什么只有某些人的欲望会增进而某些人的又不会呢？这不是要再有一个解释吗？

这样一来，我们就不能再用欲望来解释了。人类的欲望，不是凭空发生的，应该另外再有什么东西来刺激刺激它。什么是刺激欲望的东西呢？第二种人就来解释了。

第二种人说，人类进步的刺激物是自然环境或地理环境，譬如说，铁矿多的地方，人类才容易进步到铁器时代，没有铁的地方，就没有办法进步。有水有草的地方，才能有畜牧，或者农业。

但事实告诉我们的是，铁矿丰富的地方，是不一定很早就进入铁器时代，有水草的地方，也不一定就能有畜牧和农业。

苏联的西伯利亚包藏着无限丰富的矿产，连铁也在内，但那里的人，能够用铁的时间比中国迟多了。热带地方和非洲，水草并不缺少，但直到现在，还有许多以游猎为生的落后民族。

许多和人类生活有大关系的发明和发见，不见得是由什么地理环境刺激成的。英国的瓦特发明蒸汽机，使全世界的工业都发生革命，他的发明的欲望，和地理环境是毫不相干的。

瓦特的发明，是因为资本主义社会本身的生产上的要求，那时的资本主义很迫切的要求能够很快的生产出大量的物品，拿来

供资本家赚钱，这样生产上的特性刺激了当时的人们，使他们埋头在发明的工作里，瓦特不过是他们中间的成功者。

现在的苏联，为要建立社会主义的生产，把西伯利亚从来没有被人开发过的富源都开发出来了，这也并不是地理环境的刺激，而是生产的性质上所引起的要求。

主张地理环境刺激欲望的论调，就叫做“地理因素论”，这是机械唯物论的一种，也是错误的。

只有动物的生活，才会受地理环境的作用。越是进步的社会，越可以看出地理环境是怎样没有作用。人类社会的生产性质促进着人类向前努力，人类的努力又影响到他们的社会生产，使社会生产获得进步。

这种交互作用，是人类生活中的辩证法之一。

（原载《通俗文化》第3卷，第7期，1936年4月15日）

“马达救国论”的错误

(1936.4)

我们已经知道得很透了：没有人生产，我们的生活是维持不下去的。要吃，就要有人种田，要穿，就要有人缝衣服，这是最简单不过的道理，最容易了解不过的道理。

生产，就是用劳动力去产生出我们所需要的东西，就是要产生物质资料、生活资料。但人类生产的能力，全世界各地的人是不同的，各时代的人也有高下的分别的。

铁做的东西，是我们的生活资料的一种，铁锅、铁钉、铁的针，在我们生活上都离不了。就用铁钉的生产做例子来说罢。中国各地现在还有许多铁匠，他们靠手工打铁，在他们，一粒铁钉的产生，要打一两分钟，然而机器工厂里制铁钉，一分钟可以产生几十，甚至于一百以上。这生产的能力不是相差得很远吗？

二十几年前我们穿布袜子，一个女子缝一双布袜几乎要耗费一天的工夫，现在我们穿丝袜，机器织起来一天几十双，这也不是差得很远的吗？

生产的能力，在社会科学上就叫做生产力，这是我们屡次说过的了。现在我们说到了生产力的高低的问题，我们看见生产力是会进步的；从前人类的生产力很低，现在却比从前高了，有的地方生产力很小，另外的地方却大到几十倍。

生产力增大，对于社会自然是有好处的。我们说资本主义社会比封建社会进步，那生产力的进步就是这种进步的基础；资本

主义社会都是以机械生产为主，而封建社会的主要生产力却是靠手工业。资本主义社会里不但吃的穿的比封建社会生产得多，就是杀人的武器的生产也比封建社会厉害，所以封建社会的国家在现在都受到了资本主义国家的侵略。

我们中国就是一个例子，中国已是半殖民地了，中国不是也需要把自己的生产力增大起来，使得自己不至于再成为被侵略的弱者吗？

但事情并不是很简单的，要把生产力增大，不是一回简单的事，我们现在得要研究生产力是怎样增大的。

有人说："生产力的进步，并没有什么奥妙，西洋社会的生产力大，不过是因为有机器，我们是没有机器。归根结底，是一个机器的问题，也就是技术的问题。买几架机器来，改良了技术，生产力就可以增进了。"

有人说："单是机器不够。西洋社会里的人能制造机器，是因为他们的思想进步，学问发展，科学昌明。所以，生产力进步的最后原因是人类的思想。我们要救中国就需要新思想，需要新科学。"

这两种人的主张，在看起来，都是很有道理的，到现在有很多人相信他们。第一种就也有人称为"马达救国论"，以为只要把外国的马达搬进来，中国就可以不亡了。第二种也叫做科学救国论，他们以为提倡自然科学知识是中国的惟一活路。

这一种的思想，不单只在中国，在外国也同样有的，像布哈林一派的机械论者，就主张生产力完全是技术，所以技术的进步也就是生产力进步，这就相当于前面说的第一种。

又如像德国的考茨基一派的人，认为生产力的进步全是人类的认识进步的结果，这种论调是带有观念论色彩的，这就相当于前面的说的第二种。

我们要说：以上的两种思想都不对的。乍看起来它们都好像很有道理，其实却包含着很大的错误。

要说清楚他们的错误，就得要从头讲起，从生产讲起。

我们先问，人类要生产时，哪一些东西是少不了的？譬如说要耕田，我们就不能缺少些什么东西？人们一定会回答说：“第一，锄头犁头耕田是不能缺少的。第二，田地种子也是不能缺少的。第三，人力也是不能缺少的。”

没有锄头、犁头等就不能耕田，这是很明白的事。没有田地就没有地方种，没有种子，就不知道拿什么来种，这也是明白的事；今年各地的春荒，最重要的原因就是种子缺乏。没有人力，锄头、犁头不会自己去耕，这更是明白的事。

又譬如说采矿的生产，也离不了几种东西：第一，要有采矿用的锤凿以及一切用具。第二，要有矿山。第三，要有矿工。

再说到其他别的一切生产，也是一样的，都要有三件东西，生产才能够进行得起来。第一是生产的工具，如锄头之类，也叫做劳动手段；第二，像田地种子之类，叫做劳动对象；第三就是人力，也叫做劳动力。无论生产什么，这三种东西缺了一种，都不成功的，它们是生产上所必要的要素，因此也叫做生产的要素。

现在我们可以回到生产力方面来说了。刚才不是说有人把技术看得很重要吗？其实技术在生产里面，只是一个要素，只是工具或劳动手段。技术进步了，是不是生产力也可以进步呢？可是可以的，但如果缺少了劳动对象和劳动力，技术仍然没有作用。

技术并不是惟一无二的生产力。生产的要素既然有三个，那么，其他两个要素自然也在生产力里有作用的。譬如说，良好的自然条件，不是也可以给生产力一种良好的影响吗？又譬如说人力，熟练的工人比不熟练的工人，不是又有更多的生产力吗？

生产力不是简单的技术可以决定的，它要由种种复杂的情形来决定，据社会科学的先辈告诉我们，这些复杂的情形可以约略地指出来的是："如劳动者的熟练的平均程度，科学及技术运用的发达程度，生产过程的社会的组织，生产手段的规模及作用能力，最后是自然条件。"（K・Marx"剩余价值学说史"）

总之，生产力是生产过程上的一切要素的总体。

但我们在这里不要误解，不要以为生产力早把这一切要素杂凑起来就行了。生产力虽是由这些要素的总体来决定，但杂凑起来仍是不行的。把猫的头凑上鸡的身子和鸭的脚，是不是合成一个活的动物呢？不会的！活的社会的生产力也不是不相干的技术之类可以乱凑成功的。

怎样才能有生产力呢？这不是要把各种要素杂凑起来，而是要把它们结合起来，把大机器搬到北极地方爱斯基摩人的社会里，或拿到沙漠地方的游牧民族里，那里的人不会用这机器，也就是说，那里的劳动力和机器技术结合不起来，那就没有生产力可说。

但要把劳动力和技术等等要素结合起来，各种社会就有各种不同的情形，各种不同的方式，我们试到中国的内地去，可以看见手工业的生产，工作的人有自己的工具，用自己的劳动力，结合在自己的生产工具上。这是一种的方式。我们又看上海，这里有许多工厂，工人走进厂里去做工，厂是厂主的，机器也是厂主的，工人生产的时候，是把自己的劳动力结合在别人的机器上，这又是一种方式。

劳动力和生产工具结合的方式叫做"生产方式"。生产力，都是在一定的生产方式之下发挥的，说到生产力，就不能忘记了这劳动力和劳动手段等等的结合方式。

这样一来，生产力就带着一定的社会的记号了。譬如，用自

己的劳动，结合在自己的工具之上，这是独立的小生产，这是封建社会制度下的主要的生产方式。另一方面，用自己的劳动力，去到别人的厂里做工，这是资本主义社会的基本的生产方式。

在一定的社会生产方式里，生产力的进步发展是有一定的限度的。独立生产的手工业者，如果工作熟练点，工作的方式巧妙点，自然可以比普通别的手工业者生产得多些。但无论如何，他们总不能够赶上机械的生产力。因为巨大的机械，根本不是独立小生产的人们所能备办的。

就机械的生产力来说，一百年来，在世界上是进步得很大了。但在今日的资本主义社会里。也是走到顶点了，若再要老是维持着旧社会躯壳，生产力就只有没落下去，现在的世界经济恐慌，就是一个明证。

现在我们可以明白了，生产力并不仅只是技术，它是带着社会的性质的。一种的社会里，只能容许一定限度的生产力，生产力发展的一定的阶段，常是代表着一定的社会制度的。

我们可以更进一步地用哲学上的话来说：生产力的增大，并不仅仅是“量”的增大，并且也有“质”的改变。它的质，就是前面说的社会的性质。它的量，就是刚才说的一定的社会限度以内的量。

当生产力的进步还没有达到一定的限度时，它可以不变更性质，而在量的方面增大。一达到了限度时，旧的质就不能容许它再向前进了，这时就不能不冲破旧的质，而获得新的质，然后才可以继续增进。

这是哲学上的质量互变律在人类生活中的表现。

了解了这生产力中的质量互变律，我们就可以知道，为什么“马达救国论”是行不通了。中国的不良社会制度根本限制着了社

会生产力的发展，民族敌人的侵略，更不容许生产力的发展。主张“马达救国论”的人们忘却了要改变社会，忘却了要打破半殖民地的地位，单单想靠改良生产的技术，就要救中国不是梦想吗？

要依着这种办法，恐怕马达还装不好，中国就早已亡了！

（原载《通俗文化》第3卷第8期，1936年4月30日）

阿比西尼亚失败的教训

(1936.5)

经过7个月的英勇的抗战，阿比西尼亚终于全败了。这对于中国当然有影响的，因为中国是处在阿国同样的危机之下，中国是绰号“阿比东尼亚”的国度啊。

机械的宿命论者说阿国的失败是必然的，因为阿国物质建设不够，武器不完全，敌不过飞机、坦克的压迫。乐观论者又说阿国的精神是不死的，现在虽然失败了，将来总有一天会再恢复起来，发扬起来。

这两种论调，在中国人的嘴里说出来，当然是暗示着中国将来底命运的。

如果我们不是无耻的降服主义者，我们就不应该相信机械的宿命论（或唯武器论）的见解。阿国的失败，并不是全失败在武器上，单单武器不够，并不就至于会失败。人的努力有缺点，才是失败的一个最重要的条件。

我们不能忘记阿军退守京城时的最后绝叫：“宁愿死为阿鬼，不愿生为意奴。”这个绝叫，并不是表示阿国已能尽了最后的人力，相反地，正因为阿国人民还没有能够充分地做到全国一致的抗敌，正因为阿国内部还有许多人“宁愿为意奴，不肯为阿鬼”，所以，英勇的抗敌战士才发出这最后的呼声。

阿比西尼亚是被那些“宁为意奴”的阿奸出卖了。他们不是替敌军引路，就是在战线上的叛变投降，或是在后方破坏阿国民

众的统一抗敌阵线。这是阿国失败的一个极大原因。中国在抗敌救亡运动上想取得胜利，那现在就要马上加紧打击各种汉奸，使得他们不至于发生像在阿国的那种作用。

但我们也不能说，只要有民族精神，只要人做，就可以很容易的胜利了。武器的力量，也不能忽视的。武器虽然不能完全决定战争的胜败，但武器的应用失当，就会招引失败。在这里，阿比西尼亚也给我们一个很好的教训了。弱小民族应用低级的武器去抵抗强敌，是只能用游击运动战去使敌人疲惫，却不能用全部大军去面迎飞机和坦克车。阿军的将领就恰恰忘了这一点，使他们的低级武器没有作用了。

阿比西尼亚是不是能够再恢复起来，并不是单靠民族精神的发扬和复兴就行的，还要看他们能不能从此在被占的国土内坚定地实行游击战争。

这是阿比西尼亚失败的两个教训，而这教训对中国也特别有意义，它告诉中国说："不能迟延了，快加紧反汉奸的工作，快实行对民族敌人抗战吧。"

（原载《读书生活》第4卷第1期，1936年5月10日；署名：奇。曾收入《实践与理论》）

再论阿比西尼亚的失败

——再答吴信丰、郭秉义两君及林问洋诸君

(1936.5)

编者先生，这几天，又是我们碰到难题的时候了。你们当然还记得，在一个月前，为了阿比西尼亚战败的问题，在我们学校里引起了争论，我们还写信请教你们，你们也在《读书生活》三卷九期的读书问答里公开答复了。你们根据种种的理由，说阿比西尼亚不会真的失败，至少也不会被意大利独吞。在当时，你们的答复在理论上既是很正确，很圆满，而事实上意大利的军队的前进也的确停顿起来了。我们就把你们所答复的话，去答复一切反对我们的人，去答复那些不抵抗主义者，结果使得他们哑口无言，不敢再像以前那样狂妄胡说。然而这只是暂时的情形，过了不久，阿军失败的消息又渐渐出现了，这消息愈更严重时，我们的论敌就重新愈更得意起来。现在他们的脸上又浮现出胜利的微笑，时时刻刻故意把阿军的不幸消息拿给我们看，甚至于嘲讽我们说:“快去帮一帮阿比西尼亚的忙罢，他们经不起坦克车和飞机的攻击了呢!”或者说:“请你去试试看罢，看长枪大矛是不是敌得过坦克车。”

我们虽然痛恨这些不抵抗主义者，但都想不出方法来说服他们。我们不能强辩，说阿军并没有败。阿比西尼亚节节败退，是很明显的事实，现在阿京的要隘台西城也被占领了，这里离阿京只有 170 公里的距离，阿国的灭亡，已是近在眼前，谁要否认这

事，人们就会笑他胡说。是的，我们不但不能说服我们的论敌，就连自己也有点动摇了。我们也觉到了阿西比尼亚的前途的可悲。我们不是不知道，阿军虽然这样连连惨败，然而他们仍是要抗战到底的，他们已经决意，即使阿京被攻下了，他们仍要迁都抵抗。我们也知道，墨索里尼虽然会夸大口，说在罗马纪念日（4月21日）就要攻下阿京，并且预祝过胜利，可是罗马纪念日现在已过了两个礼拜，阿京仍然安全无恙，并且意军从台西向阿京进军的中途，还吃了个“三战三北”的败绩，使得意国当局也公开的表示忧虑，不敢公然称胜。但是，虽然有着这许多的英勇悲壮的消息，但从大势上看来，阿京的失陷，阿国的灭亡，恐怕终于是难免的了。如果这种大势是不错的话，那我们自己又怎能不感觉到动摇呢，我们有什么话来答复不抵抗主义者呢？

当然我们不愿意自己有这种动摇，我们不容许自己有这种动摇，我们要努力克服这种动摇。我们努力从各种进步的杂志上去寻找精神的滋补品，企图使我们的精神健全起来。然而我们努力的效果，真是微弱的很。不但不能说服论敌，甚至于不能克服自己。譬如我们依照《永生》一卷八期每周评论的解释，由阿国民众在抗战中更加紧团结的事实，由他们所表现的至死不屈的斗争精神，断定这次“阿军的抗敌，即使在军事上受到挫折，在精神上和经验上却已经大获胜利”。这种答复，自然也可以给我得到一种精神上的安慰，然而这并不是令人满意的答复，更不是可以拿去说服论敌的回答。我们如果在论敌的面前去说这一套话。他们会笑我们说：“这是阿Q的论调，只知道精神的胜利。肉体可以随便任人宰割、压榨，只在心里保留一个不佩服，就自以为胜利。其实这算什么胜利呢？阿国拼命抵抗到底，有什么用？民众团结，又有什么用？结果还不是要亡国灭种？国亡了，种灭了，物质上已

经消灭，精神上还能有胜利存在吗？”

像这样的卑怯的诡辩，我们虽然感到了12万分的痛心，但仍然没有法子反驳他们。我们对于阿比西尼亚既然只抱着精神胜利的希望，那又有什么话回答他们的嘲笑呢？

先生，是不是阿比西尼亚抗敌的结果就只能有精神上的胜利了呢？或者更推到中国来说，中国如果一旦对敌人实行武装抗战时，所落得的报酬也终于只是可怜的精神上的胜利了呢？

请快给我们勇气！——吴信丰郭秉义同上

要求我们再谈一谈阿比西尼亚问题的信，已经又是二三十封了，中国民众对于意阿战争，是多么关心，由此是很可以想见。吴郭两君是上次和我们通过一次信的，他们的这第二封信，仍是非常恳切而沉痛，并且能够代表其他来信底读者们的一切意见，动摇和疑虑，所以特地把它发表出来，此外还有林问洋，朱至诚诸君的信，因为篇幅的关系，我们不发表了。

意阿战争所以这样受人注意，在前次我们答复吴郭两君时就已说过，是因为阿比西尼亚的命运，和中国太相似了，阿国的胜败，就好像是预示着中国的前途一样，使我们不能不当做切身般的事体去加以关心。意阿战争爆发起来的时候，我们前进的民众高呼着说：“我们要学阿比西尼亚！不抵抗是无耻，是在黑色人种面前也要愧死的！”而同时不抗抵主义者也注意着意阿的战况，一到阿军战败的时候，就说：“抵抗是终于要失败的！”

现在阿军的战败消息，一天比一天严重了，台西被占，阿京告急，南路的与登堡阵线被攻破，这一切，正如吴郭两君所说的一样，我们都不能否认，也用不着否认。我们不必对不抵抗主义者强辩，说阿比西尼亚并没有败，甚至于说物质上虽然败了，精神上仍然胜利，这种说法是不够的，是无益的，这种说法会引得

论敌者嘲笑我们，是不足为奇的事。

虽然这样说，我们仍然用不着动摇，仍然有理由反驳不抵抗主义者，因为还有两点确切不够的事实，是始终把握在我们的手里的。第一，阿比西尼亚失败了，并不能够就证明中国将来的抵抗也一定会失败；第二，就今日的时代说，即使阿军仍然败下去，意大利终有一天要失败，而阿国民众也终有一天要翻身的。为什么呢？让我们慢慢地把理由解说出来。

为什么阿比西尼亚的失败不能证明中国也会失败呢？我们不是把阿国民众的抗战当做我们应该追随的模范吗？我们不是说阿国的地位和我们相似吗？那么，为什么失败的情形就不会相似了呢？这一切问题，是不抵抗主义者一定要向我们追问的。我们怎样答复他们呢？我们首先要打击他们的公式主义的思想方法，他们的主张，完全是由于他们把阿比西尼亚的情形看做完全不能改变的公式，死板板的应用到中国的情形上来。他们不知道，中国和阿比西尼亚虽然在需要抗敌战争的一点上是相同的（我们把它举做模范的原因也就在此），但有许多复杂条件却不完全相同。中国如果抗争，是不是会失败，这不能死板板地把阿国的例子当做决定一切的公式，而是要由中国本身的许多特殊的条件来帮着决定的。我们可以说，中国现在的情形，有许多地方是阿国万万不会有过的，这些地方可以使中国的抗敌条件和阿国不同，而且比阿国有利。比如，中国的民众有几十年来不断地反帝抗争的经验，这经验的丰富，不是阿国的民众所能及的；中国的士兵都是久经内战，获得了可惊的战略战术的知识和战斗的能力，这更是阿国所万万赶不上的。此外，就数量来说，中国的常备军是世界第一，就政治意识方面来说，也比阿比西尼亚的民众更是进步的，而民众和军队在抗战中的联系，也更能比阿国密切。……像这些特殊

的有利的条件，都可以充分地证明中国在抗敌战争中一定不会全然和阿比西尼亚走同样的道路了。

如果这次和意大利抗争的阿军换上了中国民众和军队，是决不会遭受这样多的失败的，因为阿军的失败，主要的原因仍是在于没有经验的统帅在战略上的错误。他们只是运用了公式上的军事的战略，而没有顾到弱小民族对付高级武器的侵略者应该另外有它特殊的战略，这特殊的战略，第一是要如拉狄克所说："阿国应该采取游击的持久战，而不应该和意军的重炮飞机作正面战。"第二，这种游击战要有广大的民众们参加，不能单单用几万大军孤立地，或专门把它做主力去进行。阿国对于这两点都没有做到，所以虽然倾全国的力量抗敌，终于不免失败。如果是中国的军队处在这种情形之下，是至少不至于失败得这样厉害的，"一·二八"孤军敌战，能够维持到一月之久，把敌人都弄得几乎没有办法，就是一个很明白的证据。

因此，阿军的失败，主要的原因是战略上的错误，要说久经战斗的中国军民一旦起来抗敌，也会像阿比西尼亚一样地败下去，那全然是无耻的公式主义的诡辩。

那么，阿比西尼亚终于要失败吗？那也不见得的。一种战争，失败的主因如果仅仅是由于军事战略上的错误，而在政治经济上都有了良好的影响，那么，这种失败也只是一时的，因为战争的爆发，本来是根源于政治经济的矛盾，帝国主义的侵略战争尤其更是和政治经济有密切的关系。我们在前次的答复里已经说过：现在的时代，不是一两百年前的时代，现在的帝国主义国家，在经济上是临到了最后的危机，在政治上是发生了无法解决的矛盾，现在的帝国主义国家已经不是一两百年前的资本主义国家，那时的资本主义国家在政治经济上都是向上进步的，而现在却是处在没

落的时期。又就阿比西尼亚来说，现在的黑色人种以及一切被压迫的弱小民族，所处的地位也和一两百年前不同了，从前的被压迫民族是分散孤立的落后人民，一遭受到侵略的袭击，就没有方法抵抗，也没有方法获得帮助，而现在的被压迫，因为资本主义经济形成了世界的体系，把全世界弄成了一片的缘故，被压迫被侵略的可以在其他的国家甚至于侵略者内部的劳苦大众身上获得援助，尤其像中国的民族，因为和现代的一个最进步的国家是紧紧的邻舍，所以只怕我们自己要拒绝人家的援助，不然，援助是全然不用愁的。

一两百年前，孤立的、落后的，武器又非常拙劣的弱小民族，遇到了进步的资本主义的人们来侵略，无论怎样顽强抵抗，也是不中用的，所以，像鸦片战争以来的中国一样地节节失败下去，还算是幸运，不幸的是像美洲的印第安人和非洲的一些野蛮民族简直到了完全灭种的地步！在现在，阿比西尼亚的抗战，一方面已获得了全世界各国各弱小民族的响应，一方面就是在侵略者意大利的国内，也得到了战友，意大利的成千万的兵士不愿意出发去侵略阿国，有成千万的人民反对侵略战争，虽然在严重的消息封锁之下，仍常常有这种消息透露出来。侵略者现在是要用极大的物质力量，强迫着不愿战争的兵士走上火线去，侵略战争愈迟延得久，侵略国的内部矛盾就愈扩大，侵略国的物质或经济也就愈困难，愈枯渴。所以，意大利侵阿，墨索里尼是急急要把战争时间缩短，从台西进军阿京时才吃了一个“三战三北”的败仗，就马上表示忧虑，这可以看出他们是怎样惶恐。

我们现在不能说阿京不会失守，我们不能说意大利从此就全然不能前进了，看情形，阿京也许就会被占领（本刊付印时，阿京确已被占领了）。但意大利愈前进，困难也就愈增大，元气也就

愈消磨。而在阿国方面，抗敌的战争是大多数民众自愿，愈抵抗，民众的团结就愈坚固，现在妇女已直接出来参加抗敌了。“迁都抗敌”的英勇的准备，“宁为阿鬼，不为意奴”的宣言，在败退中民气反而愈昂扬起来，这一切，都使得意国侵略者忧虑、发抖（《永生》的编者，也并没有认为阿比西尼亚只能够得到精神上的胜利，他们也说阿国决不会灭亡，我们不要因为他们一两句话的措词不妥便加以误解），因为这样顽强的抵抗，会很快地把侵略者弄到精疲力尽。只有这样顽强的抵抗，才是阿国终于要翻身的最明显的信号。

在这里，我们中国的民众就可以想一想，为什么我们的敌人，总企图不费一兵一卒来灭亡我们？总尽力地设法避免和中国民众直接战争？同时我们也可以了悟，要救中国，是应该走什么路了。

（原载《读书生活》第4卷第1期，1936年5月10日）

救国决不是不要科工

(1936.5)

我们在前一次说："马达救国论是错误的。"有人就反对说："你不要马达，你不要自然科学和工业技术，要把中国拖回到原始时代去，这还能救国吗?"

我们回答他说："这是你的误解，我们反对马达救国论，并不是完全不要科工（即自然科学和工业技术），请你平心静气地听我们的解释。

"我们反对马达救国论，是因为它主张单靠科工来救国，至少，他们是认为：科工在先，科工为主，科工没有追赶到人家的前面时，就谈不上救国。

"这结果，就会产生这样的意见；我们的科工太落后了，是不能抵抗民族敌人的。所以，敌人的侵略虽然这样厉害，我们仍只能暂时容忍、屈服。

"这是出卖民众的不抵抗主义者所用的巧妙的遁辞。我们要反对的就是这一点。我们反对的理由是，如果不先抵抗敌人，不先起来救国，想在苟且偷安的现状下来研究科工，是做不到的。敌人不容许我们苟活，敌人是要我们的命。如果连命也让敌人夺去了，那时还有什么科工可说呢?

"我们认为眼前最急要的是马上起来和敌人抗争，马上要实行武力抗争，目前救国要以武力抗争为主。

武力抗争并不是完全不要科工，科工对于抗争有很大的帮助，

不论军械、给养、救护、医疗等等方面，都需要科工的帮助。

我们希望，中国的一切学科工的人，都能起来参加武装抗敌的工作，他们愈更能积极地来参加，对于抗敌救亡的前途就愈有利。

武装抗敌是我们目前最重要的任务，是一切不愿做亡国奴的人都应尽的义务，学科工的人，也应该拿着他们的学问，走到救亡的大旗帜下来。

“马达救国论的主张，和我们现在的主张明明是不同的。它要我们暂时放下救亡的工作，先来装一装马达，它要学科工的人离开救亡旗帜，先去埋头研究，它虽然说要救国，但却反对现在马上急救。

这还不是错误吗？

“我们反对马达救国论，并不是就不要科工。不，救国运动上现在是非常需要科工。不过我们所需要的，是那种能够马上帮助救亡运动的科工，不是离开现在的任务的，空洞的实验和研究。”

反对我们的人又会说：“要用科工帮助救亡，就得先有科工人才，要造就科工人才，大家就得先埋头研究，不问其他的事务。中国科学不发达，没有科工人才；要马上叫人去帮助抗敌，不是做不到吗？所以就要先研究科工，装置马达，然后才谈得到其他的事。”

我们回答他说：“你以为中国科学不发达，没有科工人才，所以说不上马上用科工帮助救亡。其实事实恰恰相反，中国并不是没有科工人才，中国年年派留学生到外国去，难道就一个科工人才也没有造就过吗？”

“我们知道，中国也有不少的科学方面的博士学士，从外国毕业回家，然而回来一年两年，他们大多数总没有办法把自己所学

的东西好好的应用，结果常常抛弃了科工，走上做官的道路去了。

为什么会这样呢？因为中国社会的各种情形不适合科工的应用，学科工的人也要生活，如果社会不能容纳他的学问，他不能饿着肚子空空的研究，所以只好抛弃了。

“如果你是学纺织工业的，你抱着满腔的热情，要用你的学问来振兴中国的纺织业。然而××的纺织物可以借着公开的走私，不缴一切税捐，价格便宜，使你无法竞争，你开的工厂，不能不倒。这时，试问你怎样应用的学问？试问你不抛弃了你的学问，怎样能够生活？

“科工人才不能不抛弃科工，科学怎能发达呢？这里，我们要注意科学和社会上的生产技术的关系：平常人总以为科学发达，社会上的生产技术就会发达了，其实事情恰恰相反，社会的情形如果不容许科学应用到生产技术上，科学本身也不会发达的。

“民族敌人既然这样凶残地压迫着我们，使我们的社会气都要断了。我们不马上起来将这种压迫推翻，要想使科学发达，不是空想吗？

“但我们并不是说学科工的人在现在就要抛弃科工，我们要再重复一遍：他们现在应该用自己的学问来帮助救亡，也只有在救亡运动中的大前提之下，他们的学问才有真正的用处。”

马达救国论的辩论完结了，这次谈到了技术，我们就把技术拿来再谈一谈吧？

我们的生活哲学里还没有专门谈过技术的问题，技术在生活里是很重要的东西。我们已知道人类要维持生活就不能不生产，要生产就不能不有生产技术，技术是生产的一个要素。

我们已知道，要生产，还不能少两个要素，一是劳动力，一是劳动对象。我们已知道，生产的能力，不是单单靠技术来决定

的，还有劳动者的熟练，自然界原料蕴藏的数量，生产上的劳动组织的优劣等。

但技术在生产力里，是最重要的东西。劳动力的熟练虽然可以增加生产力，但是有限得很。自然的蕴藏无论如何丰富，如果技术不能把它发掘出来，仍是没有用的，采铁的技术如果没有发明，铁矿虽然丰富，也仍然无用。

我们说过，没有劳动力和其他的要素，生产力是不会发挥出来的，但我们同时也要说，技术是一定的生产力的标准，一定限度的生产力，总是以一定的技术做基础的。

我们说过，在一定的社会里，生产力是有一定的限度的。生产力的一定的阶段，可以代表社会的一定的形态，一定的技术既是一定的生产力的基础，因此，一定的技术也可以成为一种社会的记号。

我们看见手工业的技术，可以想到封建社会的生产关系，我们看见机械技术，会想到资本主义社会的生产关系。考古学家从地下挖掘一些石器来，就推测到那是氏族社会的人们所用的东西。

但我们可也不要想得太呆板，不要以为凡是有机械的地方，一定就是资本主义社会，凡是只有手工具的地方，就不会有资本主义的生产关系。

例如，社会主义社会也是用机械的，中国本来是封建社会，但因为受帝国主义的侵略，帝国主义者把轮船机械也搬到中国的国土里来，我们不能因此说中国就是资本主义。再譬如说，在欧洲，从前机械还没有发明的时候，资本主义的生产关系已经在手工业基础上发生了。不过到了机械发明和应用以后，才达到成熟的状态。

我们说，一定的技术是一定的社会的记号，这只是指成熟了

的状态而言的。

不了解这一点的人，常常发生错误的思想，以为研究社会，只要研究技术就行了。至少在研究经济的时候是以技术的研究为主，他们认为现在的经济学就是要研究技术。

其实社会和经济是在人和人的结合上发生的，技术要在人和人中间应用起来，才能成为经济，经济上所研究的是以人和人的关系为基础，不是要研究死的技术。

研究技术的学问，是另有一门的，它的名字叫做工艺学。把工艺学所要研究的东西当做经济学的对象，这是机械论的错误。这种错误，中国的学者们犯得很多，我们读书的时候要小心注意。

（原载《通俗文化》第3卷第9期，1936年5月15日）

斯达哈诺夫为什么工作得很好?

(1936.5)

“斯达哈诺夫运动”，这名词已经是人人都熟悉的了。但它表示什么意思?这恐怕还有一些人不十分明白;就明白了，也不一定会明白得十分完全。

你可以说:“我知道的，斯达哈诺夫是苏联的一个工人，他工作得很好，苏联的一切工人都起来效学他，这就成了斯达哈诺夫运动。”

但你不一定就明白，为什么斯达哈诺夫的工作会做得很好。

你也许又可以说:“这我何尝不明白的?因为斯达哈诺夫肯努力研究，把他的工作方法改良了，所以才做得很好。”

但你不一定明白,为什么斯达哈诺夫就能够这样努力研究,而在欧美各国，我们却看不见有像他这样的工人?

你也许仍可以回答:“这有什么难明白的?因为斯达哈诺夫是生在苏联，苏联是工人的国家，和欧美的资本主义国家不同，工人都觉得他们是为自己而工作的，所以就非常努力。”

但你仍不一定会明白:工人自己努力，改良工作方法，固然可以把工作做得很好。但资本家为要增加出产，他们也同样的可以设法改良工作，几年前闹过的什么合理化运动，什么“赶快制度”，都不是资本家的改良方法吗?为什么总没有斯达哈诺夫做得好?

你也许又可以说:“这也很明白:工人自己努力，为自己工作，

做起来高兴，所以做得好；资本家来改良，是强迫的；工人不高兴，所以做不好。”

但你仍然不一定明白：不高兴工作，资本家可以用种种方法强迫他把所有的劳动力用出来，自己高兴工作，也只能用出那么一点劳动力来。人类的劳动力，平均起来总不能超过那么一点，总大致是相同的，为什么同样的劳动力做起工来会有好坏不同？

现在我们不要你回答了。我们要告诉你的是：像这样的问题，一直问下去，是非常多的，因为每一件事情都有着非常复杂的关系，除非是经过详细研究，你总不容易充分地把它弄明白。

今天并不是要专门讲斯达哈诺夫的问题，只是要借着这一个题目，讲我们的生活哲学。这次讲的是从我们的劳动力开始。劳动力，也就是人类做工作的能力。

人类做工作的能力是从哪里来的？是从身体里发生出来的。这身体是不是一定都有做工作的能力？那是不一定的，病人不能工作，受冻饿的人也没有充分的能力工作。要有工作能力，第一要身体健康，第二要有吃有穿，不断地营养身体。

做了整天的工疲倦了，你就要休息，借着休息恢复工作的能力，单单休息还不够，你得要吃东西，才能补充已经用去了的劳动力。

概括一句说：劳动力的来源，少不了的是：健康的没有疲劳的肉体，不断的物质营养。这些东西叫做“物质的、生理的、自然的基础”。没有这生理的自然的基础，就说不上劳动力。

所谓工作能力，是不是单指挖土锄田的手臂上的能力，或者跑路的两腿的能力，或者挑担子的肩头的能力呢？不是的，这些能力，都只是肉体的能力，劳动能力不单指这些。除此而外，还有精神的能力或思想的能力，也得要算在里面。

人究竟不是机器，他工作的时候，不仅仅要用手用脚，也要用他的心思，譬如工匠做一张桌子，就要用他的心思来装置。简单到挖土的工作，也不能不多少用一点心思。当他用心思的时候，他就要耗费了许多精神的能力。

劳动力，是精神能力和肉体能力的总体。不过我们得要附带说明的是：精神能力并不是独立的，它本身是从肉体能力里产生出来的东西。人的心思是从哪里来的？是从人的脑髓里来的，没有脑髓，就没有心思。所以，肉体的能力是精神能力的基础。

但反过来说，不用心思，或者心思用得少一点，工作的能力也就不会很好了。精神的能力又是能够帮助肉体能力的。

这是精神和肉体的辩证法的关系。肉体是精神的基础，但精神又反过来影响到肉体的能力。

明白这一点，我们又可以回过来讲一讲斯达哈诺夫的工作为什么做得好的问题了。同样是人类的能力，为什么在资本主义国家没有人做得这样好？为什么在苏联却会有斯达哈诺夫？

为什么资本主义国家也有人改良工作方法，也有人用方法逼迫劳动者用出全部劳动力来，却总做得没有斯达哈诺夫那样好？

这里有一个最大的原因，就是苏联的斯达哈诺夫做工的时候，他对于工作方法是自己用心思去改良的。而在资本主义国家里，工作方法的改良，并不是由于劳动者自己的心思。

在资本主义国家里，做工的人是像机器一样，任随别人推动，或者像牛马一样，盲目地被别人驱使着，他们只知道人家叫他们这样做，就这样做。至于做什么，为什么要这样做，他们自己一点也管不着。

他们的工作只是过度的用着肉体能力，至于精神的能力，却始终被丢在一边。他们的肉体能力没有精神能力的帮助，所以始

终不能充分地发挥他们的劳动力。

在苏联却不同了。苏联的工人，已经不再有过度的肉体劳动。别的国家工人每天还要工作 10 小时以上，苏联的工人普通都只做到 7 小时，他们有多余的时间，可以用来读书、研究。

他们一面用着肉体能力，同时也有功夫运用他们的心思，使肉体能力和精神能力很适当地调和起来。他们会能够用心思，他们的工作也就会做得好。

你说人类的劳动力平均都只有那么一点，这是错误的，如果你单只会用肉体能力，也许就只有那么一点，如果你能够把心思巧妙地运用上去，就不会止于那么一点了。

这就是斯达哈诺夫的工作的秘密。工作的人自己会用心思，所以才发挥出极大的劳动力。

如果斯达哈诺夫带着他一道工作的朋友们到美国去，他会不会也发挥出那样多的劳动力来呢？

那是不会的。

因为，要把劳动力发挥出来，必须要把它用到工作上。把劳动力用到工作上，经济学里就叫做劳动。劳动力要变成劳动，才能够发挥自己的力量。

斯达哈诺夫如果在美国，他的劳动力就没有方法变成劳动。因为一说到劳动，一说到工作就必须是在一定的生产关系之下进行的。美国的那种资本主义的生产关系，不容许斯达哈诺夫这样的人去做充分的工作。

生产关系，这我们已经略略地讲过几次了。我们现在不必多讲。我们只要说：像美国的生产关系，是资本主义的生产关系，在这种生产关系里，资本家要的是利润，而不是工作人的幸福，工人的生活在这样的生产关系里得不到什么保障，因此他们也就没

有什么兴趣来在工作方法上费心思。

斯达哈诺夫的工作所以做得好，是因为他生在苏联，因为他是苏联的工人。

（原载《通俗文化》第3卷第10期，1936年5月30日）

宪法和国民大会

（1936.5）

宪法是民主政治的纲领，宪政的施行，虽然可以有种种的形态，但起码总得要有反封建反独裁的意义，才能说得上真正的宪政。宪法的内容必须要顾到民众的利益，尤其要让民众有机会根据自己的利益提出自己的要求。

国民政府准备要在11月召集国民大会，来通过新制定的宪法了。当然，中国的民众是渴望着宪法和国民大会的。但他们渴望着的是真正能反映国民利益的宪法，和真正能代表国民意见的国民大会。倘若是徒有宪法的形式，而在实质上却只是加强封建的独裁，徒有国民大会的名义，而不容许广大的国民，自由选举他们所愿选的代表，这就离真正的宪政还远得很，而民众对它也不会有什么兴趣的。这样的事，在德国就有着先例了。

但做民众的，应该努力争取自己的利益。不管将要召开的大会和将要通过的宪法，是不是真正如他们所希望的东西，他们也得要反省自己的利害，提出自己的主张，并且振动着这主张。坚决地要求自己所需要的国民大会和宪法。

在民族危机非常吃紧的现在，国民的最大利益，就是整个民族的利益。倘若这宪法是以国民的利益为根据的话，它就不能是一种普通公式的宪法，而应该把抗敌救亡的任务作为主要的骨干。要国民大会能代表广大国民的公意，它就必须是民众抗日组织的代表机关。它应该是全国各党各派的抗日联合战线的代表机关。因

为现在是民族危机的非常时期。这宪法和国民大会也得要带着一种非常的性质。

全国的民众，应该在这样的原则上，来对现在提出不久的宪法和国民大会的问题，作一个充分的认识。也要在这样的原则上来提出自己的主张，推动自己的主张。才能够争取得抗日救亡的利益。

（原载《读书生活》第4卷第2期，1936年5月25日；署名：崇）

哲学研究大纲

(1936.6)

一、意　　义

(1) 哲学和我们的日常生活有很密切的关系，我们日常的行动，思想，从根本上分析起来，都有着哲学的踪迹。这种哲学当然和书本上的哲学在性质上不同，书本上的哲学是系统化，专门化了的哲学，日常的哲学则是常常结合在我们日常的细微的琐事中。日常的哲学常常很复杂、很混乱。一个抱着前进思想，懂得前进哲学的人，在日常生活上往往还流露出旧思想旧哲学的影响，这就形成个人的思想上的矛盾。学哲学的第一个目的就在于要有意识地来清算我们的日常思想中的旧哲学残遗，克服自身的矛盾，使我们能够勇敢地向前迈进。

(问题) 试检查一下自己的日常生活里的行动和思想，有些什么旧哲学的残遗。

(2) 在我们的思想中，最重要的一部分就是对于周围世界的认识。就好像要看清了路才能走路一样，要看清了世界，才能在世界上争取我们的生存。认识世界，当然可以靠各种科学的帮助，如经济学可以帮助我们认识经济的发展，自然科学可以帮助我们认识自然，就是生活的实践，各种各样的经验，也未尝不是我们认识世界的一个源泉。但各个科学只研究各个学科的专门范围，复杂的生活经验，更是夹杂着很多不可靠的成分。要想对世界获得

一个整个的认识，也就是说，要想获得一个正确的统一的世界观，单靠这种分散的知识是不够的。并且一个人也没有这样大的工夫去研究各种各样的科学。哲学就是研究世界（连社会和人类的思维也包含在内）的最一般最根本的发展法则的科学。哲学上的法则（特别是新哲学）是不论在自然界，在社会，在人类的思想里都有它一定的表现。在这里，研究正确的哲学，使我们可以把握到世界的一般的法则，把握到一个正确的统一的世界观，这样，对于社会科学的研究和生活的实践也有很大的帮助。就好像看准了一条大路，走起来就很顺利，路途上只有小的崎岖，而不至于误入大的歧途了。

（问题）：A. 哲学是什么？

B. 你平常会不会以为哲学是神秘空洞的东西，如果是的，那么现在就得自己指出它的错误来。这种见解的错误在哪里？

（3）然而我们要争取什么样的生存呢？在现在中国民众的生活里，最重要的问题是民族解放和民族救亡的问题。中国的人们研究哲学，也得要联系到这个问题。如果哲学在民族救亡和解放的任务上不能起丝毫的作用，那我们还来研究哲学，就没有意义了。要看清了世界，才能在世界上争取我们的生存，同样，要认清中国民族解放运动的发生、发展，以及方向和前途，才能够决定我们在救亡运动中的战术和策略，才能够正确地运用我们的力量去解决救亡的问题。哲学所研究的世界发展的一般根本法则，在民族解放运动里，当然也有它的具体表现，我们研究哲学，就是要根据着世界发展的这一般的法则去考察民族解放运动是怎样发生和发展，去看出它的方向和前途，“哲学的主要问题是在于要改变世界”，我们研究哲学，主要的问题也在于改变现状，改变我们的屈辱的被压迫民族的地位。我们的哲学一定要能帮助我们解决

民族解放的一切认识上和战略上的问题，这才是它的最重要的意义。

（问题）：A. 有人说哲学是空理论，在国难时期，应该只注意实际问题，对吗？

B. 如果我们不否认哲学在民族问题中的作用，那我们要学些什么样的哲学呢？是不是一切的哲学都值得我们学？

二、前　　提

（1）学哲学的目的既然在于要改变我们被压迫民族的现状，所以，我们的研究，也要把一切的力量集中在这一个实践的任务上。因此我们先要认定几个目标。

（甲）我们的哲学研究，要和中国近代史的发展，尤其是民族抗争实践的发展有密切的关联，明白地说，就是要了解中国历史发展法则和内在的规律性，要把中国社会发展的规律性，当做哲学的一般发展法则的特殊表现来看。不能空空地单只研究“纯理论”。

（乙）哲学不单只作为发展法则看，也可以作为方法论看。我们研究哲学，要使自己得到正确理解一切民族解放的实际问题（尤其是我们和策略的问题）的方法。

（丙）不单只使哲学作为发展法则和方法看，并且要使它成为战斗的理论基础，要把握着正确的哲学，去批判一切危害民族抗争的错误理论。

（2）要达到上面的实践的目标，我们要毫不踌躇地站在最新的哲学上，即现阶段的辩证唯物论哲学。因为这种哲学是哲学史的最高发展，它不单只吸收和消化和从来一切哲学中的最精粹的东西，并且是依据着人类的社会历史实践的一切成果而发展起来

的，只有它才不会把我们引到空理论的道路上去，只有它才能够正确地指导我们的实践。

(3) 但就是新哲学，也有不正确的冒牌货，挂着新哲学的招牌，只知道把过去的几部名著断章截句地作空理论的解释，说这是“纯理论的展开”，即不能依据着当前的实践，吸收新的实践内容，提出新的问题，使新哲学更向前发展，这种冒牌的新哲学，也要严防的。

(4) 最后要认定一点就是：从来的哲学派别虽然很多，总不外可以归入两个大阵营里——观念论和唯物论。正确的哲学是唯物论，所以，无论在什么问题上，要严密注意反对观念论的倾向。另一方面，在唯物论的阵营里，像机械论的唯物论，也是一种不稳定不彻底的唯物论，它常常会和观念论沟通到一起，所以对于这一种倾向也要反对。

三、问　　题

根据以上的意义和前提，我们研究哲学的主要问题，也就是今日民族抗争的实践问题。我们必须要把这些问题提出来，用新哲学来解决。自然，要能够应用哲学解决实际问题，也必须先要对哲学的一般知识先懂得一个基础，但这些一般知识的获得步骤，是属于哲学研究方法的问题，在以前的读书生活（第二卷）里已经详细地连载过（不久将出单行本），现在不想重述，现在只要开一个研究大纲，这研究大纲是要在民族抗争的实践问题上来贯彻辩证法唯物论。其中的问题，大致提出如下：

(1) 唯物论的原理怎样表现在民族解放运动中？所谓唯物论的原理，就是“存在决定意识”，物质生活的状态决定人的要求。这原理怎样表现在民族问题中。

(2) 在方法上，怎样来应用唯物论？要答复这问题，有几点要注意：(a) 要抓靠事实上的各种具体条件来研究，详细点说，就是要分析民族敌人的物质经济条件和自己的同样的条件。(b) 要从各种具体条件中去看出民族解放运动的前途和手段。要反对公式主义和例证主义。(c) 公式主义是什么？就是用空洞的社会学公式来判断中国社会的前途，不能研究具体的现实条件。(d) 例证主义是什么，就是死板的应用过去的或外国的例子，想来解决中国社会的问题，而不顾及到中国现在特有的新条件。如丁文江用俄国革命的例子主张中国应该退到云贵去，无抵抗之人想用阿比西尼亚的灭亡例子想证明中国必须投降等。公式主义和例证主义都是不顾事实，所以是观念论的方法，不是唯物论的方法，即使他们的是唯物论的公式，也会流于观念论。

(3) 发展的原理怎样表现到民族解放运动上？为什么在目前的民族危机之下，中国需要一个统一的抗敌阵线，特别是抗日阵线？而在过去却不见有人提出这个要求？现在的联合战线和1925——1927 年的各阶层联合的国民革命有什么不同？

(4) 互相关联的原理怎样表现在民族解放运动上？民族解放运动有种种方面，如军事的抗争、文化的自由、经济政治的解放等，这种种方面的互相关联是不是可以分开的？唯武器论者主张只有军事上的武器优良才能克敌，经济、文化政治（如民众组织）等各方面的力量他们一点不管，这对不对？

(5) 对立统一的原理怎样表现在民族解放运动上？有两种诡辩论：一种说统一是盲目的统一和服从，而不需要内部的斗争？一种说，要统一地对外，必须先消灭了内部的对立，内部的对立未消灭以前，说不上统一战线，说不上对外，它的错误在哪里？又有一种均衡论，把对立的统一看做几种力量的均衡，以为只要设

法使两个互相对立的民族敌人（如日和英）互相冲突，使他们的力量均衡起来，中国就可以不亡，这错误又在哪里？

(6) 质量互变律怎样表现的？有人说学生运动的力量只能表示一下民意，除了表示以外做不出别的事情来的，学生运动再发展下去，也不过如是而已，但另外的人却认为学生运动是民族抗争的先声，在起初虽然只表示民众的抗议，然而发展下去，终有变“质”的可能，即由表示的作用进而推动起一个新的抗争运动。这两方面的意见，哪一方面对，试得细细地研究一下。

(7) 否定之否定律怎样表现在民族革命的发展里？现在的学生运动和五四的学生运动，当做一个否定之否定看，两方面有什么差异？现在的联合战线，和 1925——1927 的国民革命，当做一个否定之否定者，又有什么不同？

因为篇幅不允许，我们只能就辩证唯物论的最根本法则提出以上各点，此外自然还有许多法则会表现到民族解放上来以至于民族抗争的战术策略问题上来的，如可能性和现实性的问题（如中国的哪些阶层，可能走上统一战线，怎样现实地使他们走上来？形式与内容的问题，如统一战线是一种民族革命的形式，它的内容包含着反封建的社会意义）等，读者读过了基本的新哲学书懂得了它的各个法则以后，应该类推着运用，这里不再说了。

参考书可以参看《怎样研究哲学》里所列举的，此处不再录。《民族解放与哲学》一文，是和这大纲里的一切问题都有关系的，可以参看。

（原载《读书生活》第 4 卷第 3 期，1936 年 6 月 10；署名：李崇基）

诚恳的忠告

(1936.6)

几个月前，对于中国当前的国难，胡适博士曾发表了不少的言论。他曾经自告奋勇地代表着“中国国民”，向日本“国民”来了两番“敬告”，他曾经站在“中年人”的立场上，对于青年学生的爱国运动给予了种种的警告。

胡博士的言论很得到了一些反响，但这反响只是属于负面的，他警告日本，叫他们“悬崖勒马”，但日本的侵略的马却愈跑愈紧。他警告学生，叫他们的爱国行动不要超过“抗议”以上，但他们却走向民间去，去组织“抗敌”的运动。

他的言论所得到的收获，只是室伏、高信的一顿教训，和国内舆论界普遍的反对与讥评，还有人说他是在“唱低调”。

于是胡先生不能不起来辩护自己的立场，他认为反对他的人，虽然自称高调，实际上只是唱着“迎合无知民众的低调”。他是不愿这样“迎合”的，站在他的立场上，他自己的言论还嫌太“高调”了。譬如侵略者没有因为他的“敬告”而“勒马”，这就见得他唱的是不算低调。

这辩护是更明白地把胡先生的立场暴露了。

它告诉我们，自认为国民代表的胡适，实际上却轻视了民众。民众谁不“知”自己的利益，但在他看来，却是“无知”。他不能“迎合”这种利益。

它告诉我们，胡适有他自己的立场，但不是民众利益的立场，

而是从来一贯的忍让主义的立场，说得坏，就成为不抵抗主义的立场。忍让主义虽表明有忍让的限度，但仍是以不抵抗主义为基调的。并没有多少不同。

自然，能够唱高调的人，虽然是站在忍让主义的立场，至少嘴上还硬，我们不能制定他一定就要绝对忍让，绝对不抵抗。从这一点来说，那么，胡适还不算是完全弃绝了救亡阵线，救亡阵线对于他仍有一线希望的，仍有和他携手的可能的。

但这高调也很是危险，它很容易被敌人看穿，知道你既然只是嘴硬，就率性不睬你。另一方面，高调唱下去没有用了时，终有一天要被逼迫着唱忍让主义的低调，甚至于唱“迎合”不抵抗主义的低调的，再进一步，就要成为投降主义的低调了。

这不是很大的危险吗？我们觉得胡适是应该看到，并且设法避免的。

避免的道路只有一条：趁着现在还能唱高调的时候，快快转向民众利益方面来，忘记了民众的利益，就难免终有一天会要把民众的利益当做投降的代价。

希望胡博士以及和胡博士一样的人们，如果还要“代表国民”的话，不要再轻蔑“迎合无知民众的低调”了，这是我们诚恳的忠告。

（原载《读书生活》第4卷第3期，1936年6月10日；署名：崇）

“恋爱会阻碍人们的前进吗”？

——答钟苑、黄仲良、王文启三君

(1936.6)

钟君来信说：“我曾经同两个朋友讨论过关于恋爱问题……一个朋友的主张，是恋爱能互相推动前进的，‘有了恋爱，便能双方鼓励，双方推动……。’一个朋友的主张是，恋爱是阻碍人们前进的。‘一个正在实践的人，如果有了恋爱，便会把对于整个工作的心分了，这不是妨害工作了吗？’……我虽然同意后者，却也不绝对的否认前者。究竟恋爱能否阻碍人的前进呢？这个问题时时在我的内心苦闷着，希望公开地答复我”。

黄君的来信，大意是，一个前进朋友的妹妹，曾在乡村县立师范读过书。“因为社会的变动，内地不安，她也受了一点前进思想的熏陶。”起初，“她很努力做她要做的事情”，后来发生了“恋爱问题，因之她的前进，受到了影响”。

原来，她的爱人是“师范学校里一个教员……思想倒也前进”。可是，他和她同是本家（族间）而且不同辈。

他因事去职，她就跟他一同跑到一个都市同居，生了一个孩子，放在育婴所。

“他们出走以后，两人都开始消极下来。她几乎是什么东西都不想再理了。并且她为了生活，甘愿为一个阻碍民族解放的刊物去撰稿，去做编辑。

后来，这些经过，一些前进的朋友都知道了。大家都认为不对。她的哥哥也知道了，强迫她离开他，同时告诉了她的前途的可贵。这时她也允离开他。大家以为这样，“男女两方或者就会好起来”。

可是，她一离开不久，他便因感受着刺激，精神一天天不好下去。她的哥哥因此不愿她同他通信，发生任何私人关系，而她坚决地不接受。因此就闹得不可解决。

黄君说了一些解决这问题的意见以后，提出了三个问题，要我们给以答复。

一、同姓不同辈的恋爱，……在新社会道德上，是否也受谴责呢？

二、观念不正确的青年们发生恋爱，如果跟我稍有关系，我们是否应采取不理会的态度呢？

三、现在她不接受朋友的正确意识的劝告，并且要逃走，是否应该让她去呢？以后对她与他应该抱什么态度呢？

王君来信说：“我是一个北满的学生，“九·一八”以后，我被选为学生会代表，曾去慰劳过马占山。我走进了南满的反日军中去，——即现在的东北人民革命军第一军。两年的战斗历史中，我被锻炼得消除了一部分小资产阶级的脾气，开始会研究一切问题了。”

后来“因为被派往别处，在途上被敌人逮捕了。幸而有封建的关系，才保存了我的生命，由此被关在家中，结婚，生孩子。”

“我是始终不‘老实’的人。在去年我又找到了反×会，开始我的抗敌战斗，不幸有人要捉我，我只得两度逃亡。”

“我的妻是一个要和我一同与恶社会斗争的女性。……现在我要恢复我的过去战斗历史。可是……到义勇军去是不能带女人和

孩子一同去，……而我又不能把她俩留在这地狱式的家庭中去。”

“我为得解决我和老婆孩儿的生活和读书的问题来到上海。现在我是一个有战场而不能归去，有吃苦的精神而没有苦叫我吃的人了。我和我的老婆是要永久站在争光明的最前锋，可惜，现在生活迫得我无路可走。”

最后王君要我们对于“这个还要回到战场上去的抗敌战士及其家属的生活方针”供献些意见。

* * *

钟君同意“恋爱阻碍人们的前进”的主张，而黄王两君所述的事实，恰恰像是这一主张的实际例子。因为一则是两个比较前进的青年，因恋爱关系而消极，而闹得连一切事情都无心做，甚至不只妨碍前进，而且已有堕入歧途的危险。一则是一个青年的抗敌战士，因为要顾及老婆和孩子的“生活”和“读书”问题。而弄到一时回不到战场。而且天天的走向“精神衰弱”。“身体也不似从前的强壮”，快要“变成病夫”了。这问题不是很严重吗？照这样看来，恋爱阻碍人前进是无疑的了。我们的青年男女如果要前进，是决不能恋爱的了。结婚，生孩子，更是不行的了。

可是，问题并不是这么简单。人还是人。恋爱结婚，生孩子，终究是人们生活的一部分，也许还是重要部分之一。青年男女不都是“圣洁”之徒（自然也不需要这样），无论是前进与否，工作与否，如果生活在一块儿，久而久之，自然会发生恋爱。于是连带着结婚（或同居）、生孩子一串的问题也就来了。

正因为如此，青年男女在主观上无论怎样要前进，甚至已在前进，深深觉得恋爱一类问题，会妨碍前进，时时存着戒心，然而实际上，常常仍会被卷入这问题的漩涡，不能自拔。

这恐怕也就是上述底前进的青年，依然不免为这问题所烦恼

的原因吧！怕也就是钟君苦闷着的道理吧。

我们认为否认问题，取消问题，实际上并没有解决问题。

现在的问题，是怎样使这一般青年男女不能避免的恋爱一类的事情，至少不致妨碍前进。进一步怎样使它能“推动前进”。

因此，我们就根据来信所述的情形，再供献些比较具体的意见，做大家的参考吧。

恋爱不是什么神秘的事情，大家都知道。可是青年男女当恋爱的时候，每每惟恐其不秘密。比方黄君朋友的妹妹和师范教员恋爱，一约到出走以后，连她的前进的哥哥都不知道，其他许多前进的朋友更不必说。这可算是尽秘密的能事了。如果，不是这样秘密起来，我们想，在一群好友之间，至少和哥哥，商量商量，征求一些意见，他们也许不致弄到目前这样的情形吧！因为时时同周围的朋友和兄弟谈及，不只对于恋爱者双方的性情志趣，可以得到一些参考，而且对于“同姓恋爱”，“出走”，以及怎样才不妨碍前进和工作等问题，都可以得些好的意见和指导。就是王君关于回到战场，和兼顾妻子的问题，如多和前进的朋友商量，也许早已解决，不致像现在的苦恼吧！这是我们的青年男女，要求前进，而又不能避免恋爱的，首先应该注意的一点。

通常都认为恋爱只是男女双方的事情，不与第三者相干。因此，不仅当事者严守秘密，就是他们的朋友明白知道，不论他们的现状和前途怎样，常是不加理会。有时只是加以取笑。这也是不对的。不要求前进，就罢了。不要和周围的朋友一同前进，就罢了。否则，不论青年们的观念正确不正确，只要跟我有些关系，我对他们的整个生活，都要留意。如果他们发生了恋爱，更不能不理会。时常要和他们接谈，就具体的事实，随时矫正他们的不正确的观念批判他们对工作的分心，和处理问题的办法。我们想

黄君和一些前进的朋友，至少某女士的哥哥，如果事先对于那一对恋爱的朋友，经常接近讨论生活时事，救国工作……必然能了解他们，经常贡献意见，至少也不致弄到像现在这样吧！而且一看到朋友消极，写一点什么文章来换饭吃，就马上疏远他，不多加说服挽救工作，任他堕落下去，是不对的啊！

青年首先要生活，要尽量争取社会中生活地位或职业，同时不断的努力前进，参加救国运动。然后才可以谈到使恋爱不妨碍前进。黄君所说的某女士感觉家中父母死去，兄弟分家，姊姊出嫁，非常孤独，满以为只要找到爱人，结了婚，一切问题就解决了。因此，不管出走后暂时能不能生活，不出走，能不能继续恋爱，更不管能前进与否。她的爱人也是一样。总之，他们不顾一切，逃到某城市，同居，陶醉一下再说。不管他们一般思想前进与否，就这一点说，正是百分之百的“恋爱至上主义”。结果，残酷的生活，自然要打破他们的幻想，妨碍他们的前进。王君的情形也有些相同，他来到上海，想找到生活，接老婆，解决妻子生活和教育。我们想，在这不景气的上海，怕很少可能吧！就是暂时解决了，能够聚居上海，我们以后想负担只有加重，困难只有增加，王君的壮志，怕将要消磨于无形吧！王君！千万不要“又忘记了估计”，而“冒失”起来啊！

还有一般的恋爱青年男女，总想老是同居在一块。他们认为只有这样才能互相“推动前进”，才能共同奋斗，至少才得不孤独。这也是不对的。黄君的一对恋爱朋友就是这样。他们不会估计一下目前生活上是否能允许同居。暂时不同居，各谋生活并随时前进，同时用亲密的通讯，来互相推动和安慰，这不也是共同奋斗吗？同时，各人都设法参加本地的救国会（或讨论研究会），过经常的集体生活。乡居的，就看情形做些乡村工作。这样来保证自

己的思想和行动，经常的站在中国大众，乃至世界大众一块，我们想，不会感到孤独吧！这样一来，恋爱不是不阻碍前进，而且“推动前进”了吗？王君：你的百折不回，再接再厉的精神，以及你的前进女性的爱人，我们都很引为欣慰。可是，“同居”来共同奋斗，和教育小孩，就你的经验和志愿说，似不宜这样。更不必说目前及以后的生活不允许啊！总之，目前的青年要以不断的前进奋斗生活为中心，不能以恋爱，“同居”为中心（不管有意或无意）。否则，青年将永远要苦闷；烦恼着谈不到前进啊！

再谈到家庭关系，尤其是有经济接济的关系，如果不妨碍而且有助于前进的生活（如能升学，继续留校，失业可接济……）都需要保持。黄君的女友也有不顾家庭关系的倾向。她虽有比较开明的哥哥，仍不顾及生活和前进，从前贸然“出走”，现在仍想“奔逃”，固执着直线式的“恋爱中心主义”，这是不对的。暂时家居多去信爱人，鼓励他安慰他，使他脱离那不好的编辑，努力找一个正当职业，同时，自己也努力学习，这不好吗？王君的家庭，在东北的情势底下，将来的没落，也许诚如来信所预料。但目前似仍可以维持你的妻子。似不必急急于接出来，徒妨碍你的前进吧！至于说不忍他们留在“地狱式”的家庭里。王君！目前中国，尤其东北在××帝国主义和封建势力双重压榨下，像你这样的封建家庭多着啊！许多的同胞还简直是无家可归啊！王君！你还是献身于整个的民族解放斗争呢？还是要同时兼顾这很少可能（而且在你是不必要）的妻子负担呢。

现在的方针怎样呢？王君！目前的中国，到处是战场。要吃苦，到处有的是，决不是“无路可走啊”。王君！就参加当地的救国运动吧！街头、工厂、作坊、茶馆，到处是战场。救国的战斗生活，随时可以恢复的呀！书记、店员、工人、投军，——都是

可以设法弄一个的吃苦生活啊！要紧的是不要多“思虑”，早晚要做户内外运动，每天要看报。一句话首先要把精神和身体振作起来，不要使他颓废下去啊。至于妻和子，暂时可以利用家庭关系，在乡下学些女红和进一下小学。而且你那爸爸继母什么凶狠，都不过是家庭制度所造成。你看看高尔基的《我的童年》，就明白了。暂时要妻子好为应付，是可以安居的。

黄君对于那一对男女朋友，也可以参照以上各节，去说服他们。强迫分离和禁锢的办法，我们也认为都不必采用，因为这都不会使人自觉的前进的。她既然说：“你们无非是叫我同他断绝关系，我死也不会的。”我们认为不只照黄君的意见，允许他们通讯，不脱离关系。而且她要去也随她去。根本办法是要动员你们前进的朋友。说服他的爱人，替他介绍旁的职业，争取他回到统一的救亡战线来，一致前进。并且说服她的哥哥，不要把重心专放在爱护妹妹上，结果，徒失了两个前进的分子。黄君！说服和争取的办法，主要的是，你们要亲密的团结起来，经常遇着讨论研究（通讯的方法也可以），并实践救亡集体生活啊。不只是单单替他们读书谈话只做正确思想工作就可以促使觉悟的。她不是说，单单多读一点书。只是增加一点左的漂亮话吗？要紧的是集体的救国行动啊。

关于同姓恋爱，黄君说得对，“只要是远的族间，血统上不是太相近的话，同姓恋爱是可以的。”因为篇幅所限，我们不能（也无须）多说了。

（原载《读书生活》第4卷第3期，1936年6月10日）

敌人自身的矛盾

(1936.6)

西方的侵略者意大利，用毒瓦斯，用一切残酷的手段，把阿比西尼亚的军队打败了，把阿国并吞了。东方的侵略者也用种种无耻的手段，一步一步想来独吞阿比“东”尼亚，独吞中国。

三岁的小孩子，都知道这些侵略者的行为是违反正义的，不合道理的，是人类中的可耻的现象。凡有良心的人，都认为这是令人诅咒的事。

然而侵略者却不管一切的诅咒，仍然要把他的侵略继续下去，你要用正义反对他吗？那是豆腐碰在石头上，你想用道理去说服他吗？也不行！侵略者始终要侵略，并且他自己也不得不侵略。

是的，侵略者是不得不侵略的，这一点要注意。

侵略者的行为不但受到世界上有正义感的人的诅咒，并且就在侵略者的本国内，也引起了不少的反对势力，而且这反对势力会不断的加大起来。他要人民去当兵，活活的人民谁轻易肯白白送死？侵略，不是不要本钱的，要用兵，要很大的军费，侵略国的国内的钱是有限的，军费用得太大，经济就要破产。

但侵略者仍是不能不侵略，他明明知道自己的国民会不高兴，明明知道经济有限，他却不得不无限制的侵略下去，××的陆军大臣不是知道××国民不愿意当兵来打中国的吗?然而为要侵略，他就声明要设法防止国民不愿服从兵役。

我们要知道，这是敌人自身的矛盾：他的经济和民情不许他

无限制的侵略下去，然而他却非不断的侵略不可，世界的舆论和人心不容许他无限制的向前侵略，然而他却不能不冒犯一切人的诅咒，无耻地干下去。

这样的侵略者自然是迟早要失败的。

但我们不能等他自己自然地失败，我们现在就要起来反抗他，使他很快地失败，使世界上的残酷无耻的事件早一点结局。

怎样地来反抗？这不是现在要讲的题目。我们现在是要谈生活哲学，刚才所说的矛盾，就是我们的主题。

矛盾的意义，还要发挥一下。刚才说敌人本身虽然有经济、民心、世界舆论等等的限制，却仍然要无限制的侵略下去，如果说这就是矛盾的全部意义，那是不对的。矛盾的意义，不单是一方面在限制，一方面又一定要无限制。这只是单纯的冲突，是两方面的对抗。然而矛盾并不是单纯的冲突。矛盾是，两方面同时互相冲突，互相对抗，同时却又互相促进。

再拿侵略者的事情来说罢。民情和经济不但限制着侵略者，同时也反而激起了侵略者的野心。为什么呢？因为侵略者看见国内人心不稳，就更加要努力向外进攻，想把人民的眼光移转到国外，减少对自己的反抗。又侵略者看见国内的经济不稳定，因此他就更要加紧向国外去掠夺，想牺牲外国人民或弱小民族的利益，来填补自身的空虚。

再反过来说，侵略者的侵略行为不但和民情的不稳，和经济状态的不安等有一种反对的倾向，并且还会促进民情的更加高涨，会增大经济的破产。侵略者是想用侵略来缓和民情，补救经济危机，然而结果反而更加深了危机。危机愈更加深，侵略者就愈更要再加紧侵略，因为侵略主义者是除了侵略，就只有倒台，而愈侵略，却愈更走近倒台的日子了。

矛盾的意义是这样深刻的!

人类社会上有一个根本的矛盾:生产关系和生产力的矛盾。这是我们现在要详细地说一说的。生产关系和生产力这一个矛盾,也是不单只会互相冲突、互相反对,同时也互相促进互相产生。

我们已经知道,生产就是指衣食住等生活资料的生产。生产,是要用劳动力的,人不做工,不耕田,就没有住的穿的和吃的。劳动力被他们用到生产中去的时候,就叫做劳动。耕田是劳动,做工是劳动。用劳动生产物品,是要经过一定的步骤和过程的,所以这叫做劳动过程或生产过程。

不论古今中外,凡是要生产物品,都得要经过劳动过程。外国人要种田才能吃饭,中国也是一样,从前的人和现在的人都是一样。不同的是从前种田的方法没有现在这样进步,中国的种田方法没有欧美人的精良,然而都要用犁去锄田,却是一样的。

是的,劳动过程是中外古今一样的,不同的只是进步和不进步,精良和不精良的分别。换一句话说,就是数量上的不同。从这一点来说,劳动过程是"一般的"。

但如果我们只看见一般的方面,那就错了。

因为,劳动过程这东西不能够单独成立。劳动过程是人类的过程,是在人类社会里才存在的。在进行劳动过程的时候,人类互相间就要发生一定的关系。这关系,是各时代不相同的。我们已经知道这叫做生产关系。

在一定的生产关系之下进行的劳动过程,是有一定的生产力作基础的。这我们也知道了,不必多谈。

我们还是回到本题来:生产力和生产关系的矛盾是什么呢?这我们就可以依照刚才说过的矛盾的意义来加以解答!这矛盾,不单只是表现为互相冲突互相对立,并且会互相产生、互相促进。

生产力是不断地向前发展，从很古的野蛮时代到现在，人类的生产力不知道进步到几千倍了，将来的生产力，又不知要比现在进步几千倍。

然而生产关系常常要限制着生产力的发展。在封建社会的生产关系里，要想发展大机械的生产力，是不可能的。就是在资本主义的生产关系，发展到现在，也不能容许它的生产力再向前发展了。世界经济恐慌的严重，就是这资本主义生产关系和生产力互相冲突的表现。

但如果我们把生产力和生产关系的矛盾单单看做冲突，那就错了。

生产力和生产关系不单只会互相冲突，而且也互相渗透、互相促进，它们是会互相冲突的，然而互相间又是分不开的。

我们已经知道，生产力是生产关系的基础。没有一定的生产力，也不会有这种生产关系。用石器工作的人类的生产力，决不会有资本主义的生产关系。社会科学家把生产关系当做生产力的形式，把生产力当做生产关系的内容。内容和形式是分不开的，有了一定的内容，就必定用一定形式表现出来，并且也不能不这样表现。没有形式的内容，是根本不会存在的。不属于任何生产关系的生产力，也是不会存在的。

又说形式吧，它不但是由内容产生出来并且它又能反过来促进内容的发展。资本主义的生产关系，曾经促进了生产力的发展，目前的世界，物产是多么发达！人类生活资料的生产是多么丰富！比较一千年或两千年前，是差得多么远！这是近代资本主义生产关系的赐予啊。

但是，形式是有限制的，一定的形式，只能容许一定的内容发展，这里就有着矛盾的秘密了。生产关系这形式，本来是会促

进生产力这内容的发展的，然而生产力发展得太厉害了的时候，生产关系本身又吃不消了。一方面不能不促进生产力的发展，一方面又不能容许生产力的发展；一方面它要使生产力无限地发展下去，同时又要想对这发展加以限制，同时促进它，同时又要把它桎梏起来，这就是矛盾。

矛盾的结果是怎样结局呢？结局是只好自己塌台，自己掘自己的坟墓。自己把自己养得太肥了，倒反成了自己的累赘，成了自己死亡的原因。

生产力发展到使生产关系绝对不能相容了的时候，就成为尖锐的冲突，结果是把旧的生产关系破坏了。

敌人自己不能不侵略，愈更侵略的时候，就愈更激起经济的危机，激起国内的不安和国外的反抗。然而这些危机和不安等愈是加深了时，它就愈是要侵略，这就又更进一步地促进了危机。终于使敌人自己崩溃。

然而我们不能坐着等他崩溃，我们要积极地起来促进他的崩溃，愈快愈好，免得那残酷和无耻的行为在人类身上蹂躏得太久。

（原载《通俗文化》第3卷第11期，1936年6月15日）

纪念“六·二三”惨案

（1936.6）

纪念了“五卅”之后，是谁也忘不了“六·二三”的沙基惨案的。

如果说“五卅”掀起了全中国反帝的怒潮，那么，这怒潮是在“六·二三”的时候达到了沸腾点。“六·二三”的沙基示威民众，再一次受到帝国主义的大屠杀，然而它使得中国民众团结起来抗争，它直接引起了香港大罢工，使得香港几乎成了荒岛，英帝国主义的代表者也不得不低头。间接地，它也是1925到1927年国民革命的一个因子，民众的团结力量，在这大革命里放出了它最赫耀的光芒。

纪念“六·二三”和纪念“五卅”同样，不单单是纪念帝国主义的残杀和民众的愤恨，最重要的是纪念民族团结的力量，纪念这团结所获得的胜利。这胜利使得英帝国主义从此不敢再对中国民众有同样屠杀事件。

然而，近年来，更利害的屠杀行为却在另一个帝国主义者的手下加紧向中国实行起来。这一个帝国主义不只是要屠杀几个反抗的民众，而且是要屠杀整个中国民族的生命。这一个帝国主义的屠杀不单单是用几支枪，而是用尽一切有形无形的无耻手段，用成万的军队，用强迫的走私，甚至于用所谓“文化提携”，实行他们无孔不入的屠杀。这一个屠杀是要把中国独吞，使中国从半殖民地变成完全的殖民地。这一个屠杀把中国的民族危机推到了极

顶，中国民众在这危机之前，不能不提起新的团结的要求。

抗敌救亡联合战线的建立，就针对着这客观的需要。

如果有人还要怀疑联合战线的力量，那请他回想一下沙基惨案后的民众斗争的胜利，请他回想一下 1925 到 1927 年的大革命的伟绩，就明白要打破民族危机，全国不愿做亡国奴的一切人们联合抗战的力量是惟一可靠的。

如果有人还迷信武器，害怕敌人的飞机坦克车会使我们无法抗敌。那也请他看一看沙基惨案后的胜利，因为那时的敌人的军舰大炮也在那儿示威，革命势力也受到了高武器的包围，然而民众的力量终于把它突破。

目前联合战线的任务，自然和“六·二三”当时不全一样。“六·二三”和“五卅”同是战后西欧帝国主义对半殖民地中国的最初的新攻势，也是中国民众给他们的最初的回答。而现在的联合战线，却反映着东方帝国主义的疯狂的侵略和中国民众对于这侵略的抗争。目前联合战线的任务，是比“六·二三”时代更为艰难更为沉重的。但中国能够起来反抗的民众，也比从前更广大，并且积蓄了 10 年来的抗争经验，也更知道怎样去实践他们的任务。这样的民众联合起来，会发挥无敌的力量，是无疑的事。

“六·二三”是我们民众联合力量的表现，怎样纪念这个纪念日呢？就是要实践地，在新的联合战线上来表现出我们的更大的力量。

（原载《读书生活》第 4 卷第 4 期，1936 年 6 月 25 日；署名：崇。曾收入《实践与理论》）

文艺家协会成立之日的感想

(1936.6)

在作家协会的成立大会上，我始终感觉到一种非常融洽的气氛。把成百的成员，相当复杂的文艺作者聚集在一处，而能够表现出一致的愿望和情绪，这实在不是偶然的事。

一位来宾的演讲词感动了我：他指出从来文艺作者中间是怎样缺少一致的可能性，而现在却在共同的目标下团结起来了。

是的，不一致的文艺作者在现在也可能走上一致的路径了。这有它的现实的根源，这就是说，民族危机所课给中国人民的任务，也有一部分压到文艺作者们的肩上来了。广大的中国人民现在都明白，只有大众联合起来，才能够争取民族的生存。作家并不是超越在社会人间之上的神仙，因此他们也就要在这图存运动中联合起来。

图存运动现在是普遍到了全世界。压迫和死神的威胁实在太大了，因此，不愿意叩头求荣和不愿意死的人，自然就要结成一个联合战线，共同起来反抗。

文艺家协会的成立，是中国人民图存运动的一环，它是必要的，它是有历史的意义的。

我们现在还看见有一些人，对于这联合运动表示忧虑和怀疑。他们相信联合战线的重要，但又怕自己把人联合不过来，却反而被人联合了去，反而被人利用到另外的目的上去。

这忧虑，自然是出于爱护的热诚。然而我们也可以给他们辩

解说：这是用不着忧虑的。人如果要利用他只能有两种目的：或是在联合中来破坏大众的利益，事实上就是破坏联合，或是在这联合中使个人得到利益，增高个人的地位和声名。

倘是企图前者，那他决不会把大多数人联合过去。因为联合者有联合的共同利益，他要破坏联合，他同时就出卖大众的利益。人民别的会忽略，自己的利益总看得清楚的，这就不会轻易受骗。

倘是企图后者，那么，有时就是真的被联合过去一下也无妨。我们要的是民族的生存，他为的是个人的地位和声名。要紧的是他能否把自己的力量老实地贡献给人民。倘若能够的话，我们把个人的地位换来一份民族的利益，有什么不可以？倘若能够的话，我们何必为了个人的私事，而抛弃了有用的力量。

我觉得法国人民阵线的榜样很可以给我们学习。这阵线是被社会党的领袖联合过去了，里昂·伯伦被捧进了内阁，然而在人民阵线的压力下，文明的死敌固然被打倒，劳苦大众的利益的要求，也得到了圆满的胜利。

文艺家协会在今天成立了。文艺界的图存运动在这里奠定了基础，希望更多的作家们从此解除了一切怀疑和忧虑，勇敢地走到联合战线上来。

（原载《光明》第1卷第2期，1936年6月25日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

侵略者的“光荣”

(1936.6)

在我们朋友中间，如果有人说：“社会是永远不变的”，那不用说，我们会笑他糊涂的吧。

然而现在的世界上，偏偏还有人抱着这种思想，尤其是现在的侵略者，假如你和他是朋友，你就可以去问一问他：“社会是不是变动的?”他一定答说：“不是！例如我们的国家，就是万世一系没有变动过的，我们的国家现在是这样，过去是这样，将来也要是这样，永远保持着它的光荣。”

假如你再问他：“那么，你们为什么要侵略别人的国家呢?”他就会答说：“就是为要争取我们的生命线，使我们的国家光荣能够永远维持下去。”

这样，侵略者主张社会不变，是有他们的用意的。因为这可以给他们做一个侵略的口实。然而这种主张，在侵略者的国内更有用处。

为什么呢?

因为侵略者对外是侵略者，对内就是压迫者。侵略中国的那些军人政客财阀之流，在他们国内就压迫他们自己的小百姓，当然，他们的小百姓是会不满意的，这些小百姓是最大多数的人，他们要反抗，要打破被压迫的现状，他们想将自己头上压着的那些军政、财阀等等推翻，另外建立一个平等的社会。也就是要改变社会。

于是压迫者就向他们说:“你们要改变社会吗?这是不可能的，现在这样，过去这样，将来也要这样，永远保持着它的光荣。你们要反抗，也没有用处，还是安分守己地过下去吧。”

糊涂的人，听了这样的话，就会受骗，真的去埋头忍受压迫了。

但这只能骗少数人。广大的民众，仍不会受它的骗。因为压迫太厉害了，他们忍受不住，当然要反抗一下，就是绝望也罢，反抗总比不反抗好。再说到被侵略国的民众，更是不容许他们顺利地侵略。学生的爱国运动，就号召了全国人起来抵抗，使他们并吞领土的企图受到打击。就是领土已被占领，在被占的地方，还有不少的义勇军不断地起来抗战，这也就使他们没有办法维持他们万世一系的光荣。

并且，被压迫者和被侵略者的反抗也决不是绝望的，因为生活哲学已经证明，世界上没有不变动的事物，因此也就没有不变动的社会。所谓万世不变的社会，在生活哲学里已经证明全是鬼话。

各个国家各个社会都在变动，侵略者的国家也是这样。从过去到现在，从现在到将来，社会是时时刻刻变动着的。现状是不会永远维持下去的，侵略者的压迫者的“光荣”是终有一天要丧失的。因此，被压迫者的反抗，也决不是绝望的，他们终有一天要达到目的。

我们现在暂时不谈将来的事，也不谈现在的事，却谈过去的事。过去，是现在的社会发展而成的，把过去的发展认识清楚了时，对于现在的事情和将来的前途就更明白些。

我们都知道现在的侵略者是帝国主义。所谓帝国主义，是资本主义的最后阶段，在这阶段上，资本主义是要没落了，我们的

民族敌人，就是这样的一个帝国主义，它疯狂地侵略中国，为的是争取他们的“生命线”，这意思是很明白的，这就是说，它的生命快要完结了，它不能不拼命地向各方面乱闯，想方法维持它的生命。所谓保持“光荣”，也不过就是要牺牲被侵略者的生命，来延长它自己的生命罢了。

这样的一个国家，它的社会的基础是资本主义的生产关系(我们已经知道，一切社会的基础都是生产关系)。资本主义本身就不是万世一系的，它在世界上出风头，才不过是一两百年来的事，我们的东方侵略者的资本主义出世得更迟，它才不过诞生了几十年，就已经入了现在的老境了。

资本主义社会没有产生以前,世界上所存在着的是封建社会,封建社会以前，是奴隶社会。

这三种社会，是人类社会过去历史上必经的阶段。在奴隶社会以前，是不是还有其他的社会形式呢？有的，我们所以要特别举出这三种来，是因为它们有一个共通的特点，这特点是它们以前或以后的社会都没有的。这共通的特点是什么？就是：在这三种社会里，人和人中间分裂成种种集团，而这些集团又是互相敌对的。在奴隶社会里，分成了奴隶主的集团和奴隶的集团，两者是互相敌对的,在封建社会里,有封建贵族集团和农民的集团,两者也是互相敌对的。资本主义社会里基本的敌对集团，是资产阶级和无产阶级。

在奴隶社会以前，没有敌对的社会，在资本主义全然没落以后，敌对的社会也不存在。

这在哲学上，就是所谓“否定之否定律”的表现。奴隶社会把它以前的社会否定了,由没有敌对的社会变成有敌对的社会。接着，资本主义社会以后的社会又再把敌对的社会否定，成为新的

没有敌对的社会，这第二次的否定，就叫做否定之否定。一切事物的发展，都会经过这三个阶段的。在否定之否定的第三个阶段上，事物好像回复到最初的第一个阶段上去了。资本主义社会以后的社会，不是和奴隶制度以前的社会同样没有敌对的吗？但这回复并不是简单的回复。这回复只是回复了一些主要的特征，在内容和根本的性质上，它是比第一个阶段更高级的、更新的东西。

这不同，在哪里呢？一时是说不完的，我们只要想想，在第一个阶段上的人类生活，还是原始生活，离开禽兽不远，第三个阶段上的社会，却是承继着资本主义社会而起，比资本主义更高一级。资本主义社会的社会，已是很发达了，资本主义以后的社会，又是多么进步，这一个社会和第一阶段上的社会是多么不同，不是很容易想象得到的吗？

第一个阶段上的没有敌对的社会，分两个时期，第一个时期的人类，生活资料的生产能力是很低微的。工具非常简单，就只是石器，每天所得的生活资料，仅仅就只够大家的消耗。这就是说生产物不会有剩余，大家共同生产，共同享用，社会的集团很小，就只限于血族最近的关系的人们。这是原始社会，原始社会更进一步，就是氏族社会。这时的生产力虽然较高，但也没有剩余生产物，也是共同生产，共同享用，一切生产物不能给谁私有。社会集团也是以血族为限，但和较远的血族结合成较广大的氏族。

在氏族社会的时期，生产能力渐渐加大了，因为集团广大的关系，指挥战争（和别的氏族战争）的军长和长老之类的人渐渐有了专职，生产力愈更增大，剩余生产物渐渐加多起来，有势力的军长长老之流就可以把较多的生产物集中在自己的手里，这就渐渐出现了私有财产。

人类的劳动既然能够有剩余生产，于是就渐渐有人利用这剩

余生产物来增加自己的私产。例如在战争的时候抢夺来的俘虏，在过去是必然要把它杀了的。现在就可以不杀他，把它当做奴隶来使用，使他生产剩余物品。贫穷的氏族成员向富有的人借债，偿还不出来的时候，也就给债主做奴隶，用剩余生产物来做赔偿。于是在氏族社会的地盘上就渐渐地发生了奴隶的萌芽，这萌芽发展起来，就成了奴隶社会。

奴隶社会又怎样变化成其他的社会呢？以后再讲吧。

（原载《通俗文化》第 3 卷第 12 期，1936 年 6 月 30 日）

谈　翻　译

（1936.6）

我不大喜欢做翻译，现在所出版的惟一的译书《新哲学大纲》，还是和郑易里先生合作的。论到翻译经验，这一本书所能给我的并不多，倒是教训却吃了不少。单说“合译”的问题吧。这在翻译界似乎是常见的。我们也因为见得很平常，就随随便便地来这么一次；以为不会有什么麻烦。但一到着手以后，意外的情形就来了。为什么要合译呢？最初的意思，以为这是哲学界空前的名著，应该尽快地弄出来，使中国的读者得早早亲近它的内容。一人独译，固然也可以，但时间能力恐怕都不允许，只好两个人分开来赶译，我们所以要合译的目的，原不过是这样简单的。果然，两个人分开做，快倒来得很快，才不过两个月，初稿就差不多全弄好了。如果这样拿去付印，不是我们预期的目的就圆满地达到了么？但马上，就发生问题了。首先就发见两个人的笔调太不一致，许多名词的译法也竟不能统一。如果马马虎虎地就这样印出来，对于读者就有很多不便；而且还有第二个问题：我们的翻译是用了一本日文译本。日文的译者是第一流的名手，但还免不了有许多的漏落和少数的误译，像我们这样初试的译者，在匆忙中把这名著赶了出来，能说没有很大的错误么？当然，错误是一定很大的。这样的东西，印出来不但对不起读者，更对不起作者，并且也完全失去了翻译的意义。因此，在初稿译成后，就不能不下一番决心来做一番修改校正的工夫，顺便把两人笔调不一

致的地方顺它一顺。这一道工作，可就费事极了。单单的翻译不过只看着原著，逐字逐句地翻下来，校正的工作却要兼看译稿和原著。而且是从头到尾由一人来做的。这一来，时间就费到以前的两倍以上，一直做了5个月才完毕。倘若一个人独译，至多只要5个月就能完成的，现在却费到7个月的长时期；加上印刷费去的一个月，是8个月后才算和读者见面。想赶快，倒反弄得慢了。

自从吃了这一个教训以后，才晓得翻译的事，也不是可以随便取巧的。因为想减轻工作，结果反而赔了更大的力气。回想起来，觉得能够用了这样大的力气，也还算足以自慰；因为我们总算没有欺骗了读者，没有马马虎虎地把不成样子的东西印刷出来。虽然在序文上所说的“要想一字不译错，不排错”的企图，并没有百分之百地做到，在再版时免不了要附上一张很长的正误表；究竟还没有严重的大错。然而从此以后，我对于合译的感想就不同了。一看见出版界里所有的别的许多合译的书籍，就会想起自己所吃的教训，而且心里总会这样想：“他们的合译的目的，也会像我们那样单纯吗？他们也受到了像我们所感到的那种麻烦吗？”这似乎有点“以小人之心度君子之腹”的心情，因为自己做了一件笨事，就以为别人也曾同样地愚笨，自然有点不对的。别人不见得会像我这样不高明，他们在做合译的时候，不见得就会看不清楚这样的困难。他们所以要合译，不见得就会像我这样地目的只在赶快。

但无论怎样，因为自己吃了亏，而替同样处境的人担心，是情理上不能免的事。我们不能说合译的办法毫无用处，但却希望别人不要抱着我们那样的目的去作合译。因为这样一来，在译者和读者中间就不免要有一方面受到牺牲：或是完成译者的目的，而

顾不了读者的便利；或是为要忠于读者，使译者不能不再费两倍以上的工夫。为着要使译本尽量正确，尽量完美，为着在工作上要慎重从事的缘故，用多人的力量来做，是很对的。但为要使工作迅速而笔调一贯，却倒不如一个人做的好。

翻译者有直译和意译的分别，三四年前为这问题还有过论战。我没有注意过那次的论战，不知道结论是怎样的。但如果所谓直译并不是被曲解作一字一句翻着字典来移植，那么我是赞成直译的，翻译的目的虽然是要对读者作介绍，但同时也要对原著者负责任。要把原著者的意思正确地传达出来，最好是每一句都保持着原来的语法。这除了鲁迅先生所主张的那种直译，是不能完全办到的。如果单单迁就读者，任意把原文改作，说这就是意译，那倒还不如另外去写一本通俗读物还好些。我认为一部著作应该尽量通俗，但翻译却首先要以传达著者的原意为主，我们译新哲学大纲，就是在这样的意味上直译成的。

直译并不是要把外国文法也死板板地搬到中国文字里。吃饭在日文是“饭ヲ食フ”，如果一定要照着这倒装的文法翻译，那就是“饭吃”或“饭把来吃”，不但读起来讨厌，意思也完全不同。这就失去了原意，太直反而不直了。这是直译的曲解，真正的直译，我觉得不外是要用最恰当的中国话表现原意。中国语言不精密，常常不能表达外国文字的复杂内容，这是实在的。但这种见解也要有一个限制，这样的见解，只是从静的方面来看中国语言时，只是把过去已成的语言当做中国的全部语言来看时，才会发生的。倘若我们也看到将来，也从发展的方面去看中国语言，那我们不能说中国语言永远不能表现一切复杂的内容，我们不能说中国语已经没有更精密的余地，不能说这一个语言里就永远不会有新的发展和创造。这样，在翻译的时候，我们所谓用最恰当的

话表现原意，并不是要在典雅的古文中或初期的简陋的白话文中去找出路，并不是要保守着过去的语文发展阶段而不前进；相反地，我们是要时时刻刻地创造新的中国语，努力推进它的表现力量，我们是要找到许多可贵的新发见。

鲁迅先生的直译是最有名的。有人说那是中国文字的欧化，固然不错，因为它确是加入了许多欧化成分，然而并不是说这已经不是中国语，而是说他在中国语里加入了新的、近代的表现力量，使中国语更精密。鲁迅先生的直译虽然采取很硬性的方法，但不是前面所说的那种死译。这一点，我们不能不注意。

说到这里，对于所谓意译我们也可以有一个新的解释。如果所谓意译不是指译者用自己的意思随意给原作一种解释，而是指译者对原意要做正确的融会贯通，那么，就在直译的时候，这种“意”的成分也是需要的。直译的目的不外是要尊重原著，译者不应该有自己的成见加进去，但因为要防止成见，就连“意”见也一道抛弃，以为最好一字一句地死搬过来，那却是再笨也没有的事。要用最适当的字句表现原意，就同时要正确地理解和融会原意。在这样的意味上，意译和直译，不能把它看做绝对隔绝的两件事。把任何一方完全抹杀了，都会出毛病的。但也不是折衷主义。因为，“意”的作用不过为了要帮助原作的了解，帮助原意的正确传达，同时也是帮助直译的成功，所以，就翻译的根本原则上说，我们要的还是准确的直译。

以前的人说翻译须要做到“信、达、雅”三个条件。因此也许会以为，直译虽然不成问题可以做到“信”的一个条件，“达”和“雅”却有点困难。不错，直译的目的就是为要达到“信”，如果连“信”都说不上，那就根本不必谈翻译。但真正的好的直译，也不仅仅只要做到一个“信”字就完事。忠实的译本必须也要能

百分之百地表达原意，而且要能够尽可能地保持着原著者的“达”的方式。人们常常曲解了意译，以为为了要“达”，就可以随着译者的意思任意地增删文句，不必顾虑到原著。于是主张只有意译才能做到“达”，然而不一定要“信”；直译却只能做到“信”，而不一定能“达”。这种截然的划分的见解，其实是形而上学的错误。要反驳这种见解，我们只要举出鲁迅先生的一些译本如苦闷的象征之类，就很够了。因为这些都是最“信”的直译，然而也再没有比这更能正确明快地传达原意的译本了。

曲解了的意译的所谓“达”，它的好处只是迁就了读者，并且便利了译者自己，但并不忠实于原著，因此也并没有忠实于读者。

再略谈一谈“雅”吧。如果这是指要写得典雅，那么，这不外就是要把一本外国的原著译成一部古色古香的文言文，像这样的“雅”，是只在汉魏译经或严复译自由论的时代才用得着的。这样的“雅”，是从外面勉强加上去的彩色，并不是传出了原著的本身的文字美，是白费力气，而不是尊重了原著。现在我们的翻译，可不需要这样的精力滥费。如果“雅”是指原著的文字美，那么，忠于原著，充分地做到了“信”时，这一种“雅”也多少可以传达出来的。“雅”也并不是可以和“信”绝对分开。

《新哲学大纲》是理论著作，文字美似乎不是重要问题，“雅”和“信”的这一种关系，要在文学著作里才会显得更重要的。然而翻译的原则总不外是以“信”为最根本的基础，“达”和“雅”的对于“信”，是就像属性对于本质的关系一样，是分不开的，然而是第二义的存在。这是我译《新哲学大纲》后的感想，这并不是什么经验，然而却有方法论的意义。

（曾收入《论中国特殊性及其他》）

新的形势和文学的任务

(1936.7)

现在再没有人把什么永久的东西当做文学描写的对象了，再没有人说文学是超时代现实的神品了。因为这只是被时代遗弃了的没落者的失望的自遣，是无力正视现实的一种粉饰。

前进的文艺作者都承认，文学是，而且必须是跟着时代变化，时代的一个新的形势必然要在文学上提起新的任务。

文学是怎样担负起它的时代任务呢?文学能担负起这任务，就在于它是现实的反映。就像科学用理论反映现实一样，文学用具体形象把现实的一切动态反映出来。所谓反映，并不是零零碎碎毫无系统的陈列，而是要把现实的运动、趋势、前途，也显示出来，不单只反映现实，也同时预示着将来。这就是说，正确的反映，同时也就是指示。在人们拼着苦痛，拼着血肉去争取更好的未来的时候，文学是和科学一样，对于他们的行动要尽相当的指示作用。

时代的新的形势，不但对文学提供了新的写作对象、新的美学的基础，同时也把需要解决的新的问题摆到作者的前面。最能反映现实的文学，是最有时代意义的，也就是最有行动的意义的。

因此，我们可以说：文学的生命就是现实主义。凡有价值的作品，都有它的现实主义的一面。我们自然不能说每一个作者都是现实主义者。相反地，我们要说，多数的作者甚至于伟大的作者，都常常站在一种特定的立场，戴着特定的棱镜，也就是抱着

一种代表作者的社会地位的世界观，而把现实的形象歪曲了。在特定的世界观的着色眼镜之下，作者甚至于会把现实的材料拖到非现实的空中去。但不论怎样，作品如果有价值的话，那价值不在他的世界观，而在那虽然被歪曲但也在某种程度上反映出来了的现实的内容。我们承认《雷雨》这部戏剧是有价值的作品，因为它里面写出了几个很现实的人，像那在旧社会、旧道德的压抑底下苦闷着的周蘩漪、周萍等人物，就是在现在的中国也有很多地方存在着的。作者的世界观使他想把这些人物带到神秘主义和宿命论的彼岸里去，但也幸而这神秘主义和宿命论没有完全压坏了这几个人的真实的描写，才使剧本有深刻动人的力量。

这是一些基本理论上的问题，为什么要拿到这里来谈呢？这是为要表明，凡是有才能的作者，在世界观上即使有种种不同，但在反映现实的这一点上，却多少都有值得重视的地方。也就是说，新的形势和新的任务被提起的时候，文学的事业并不单单是最前进的作品才能推动；就是比较落后的作者，在一定的条件之下，也可以成为这任务的一部分的担任者的。

我们的前进的文学界常常有狭隘的关门主义的倾向。他们带着前进者的骄傲，把自己当做惟一的挖掘现实的工作者，而忘却文学战线上还有其他可携手的友人。这错误，是在于把文学看做少数人的事业，看做天才的事业，不知道文学所要反映的具体现实，是非常广泛的、多方面的。一部分最前进的作者虽然能把握着现实的最本质的方面，却并不能汲尽现实的真实性。如果我们对于文学不仅仅以较片面的反映为满足的话，就应该从更多的作者中去找寻合作者。我们当然不能幻想要一切的作者都成为我们的合作者，这是不可能的。现在每一种新的形势到来的时候，除了少数最前进的作者之外，还站着许多有才能的可以合作的作者，

却是无疑的事。我们可以放弃了他们么？如果放弃了，他们将依从着那不正确的世界观的引导，渐渐走向衰败没落的道路上去，在文学上说，这也不能不算是很大的损失。如果我们明白，担负时代任务的力量是一点一滴也不能让它白白丧失了的话，那就应该号召他们，鼓励他们，督促他们，让他们少用些工夫在那不正确的世界观方面，多用些工夫在现实的反映方面。

因此，依据着新的形势来给文学规定任务和口号，并不是单限于少数最前进文学者圈子里面的事，而是要把更广大的作者拉过来，用集团的笔，全面地写出现实的真相和现实发展的前途和道路。政治上的联合战线，在文学上也有反映，不单只是行动上的反映，也是写作的反映。

在目前的新形势之下，我们要的是什么口号呢？有人提出“民族革命战争的大众文学”，有人提出“国防文学”，我的意见，是赞同国防文学这一方面。因为这口号是最切合现阶段的需要，而且也最能号召一切可能的写作力量团结到民族革命的阵营中来。

要明白这一点，对于新形势不能不先有一个明白的理解。

新的形势是在于民族危机的加紧，半殖民地的中国已经就要被东方帝国主义者全殖民地化了。殖民地化的企图，自然不是从今日开始的，我们可以回溯到“九·一八”，不，还可以回溯得更早一点，说：在田中内阁所造成的济南惨案时代就已经发端了。这就是说，从七八年前起，在中国已开始了被殖民地化的过程，这过程是到最近一年才更加深刻化起来的。这深刻化是不是引起了新的特质呢？引起了的，现在的民族危机已经发生了新的特质，也因此才有新的形势。有人以为“九·一八”以来的中国只看见整个的殖民地化的过程，只看见殖民地化的程度上或数量上的增加，而忽视了最近一年来的新的质的变化，这是不对的。所谓新的特

质，一句话，就是民族的危难已到了最后的生死关头。在这以前，敌人的殖民地化的企图还只是一部分一部分的实现，而现在却逼到了这样一个地步：它逼着中国，或是抗战，或是整个的国家、整个的民族全都被敌人吞下。

更具体地说，这新的形势包含着以下几点：

第一，敌人是集中一切军事、外交、经济、文化各方面力量来对中国作全面的侵略，侵略的魔手几乎没有一个角落里不伸张到，也就是几乎没有一个角落里的中国人不感到侵略的威胁。

第二，驻军的增加，走私的扩大，以及其他新的、毒辣的侵略方式，使那些甚至于想做汉奸或想做王道顺民过太平日子的人也感到了威胁，使许许多多的阶层的人都渐渐地感到抗争的需要。

第三，因为敌人的侵略已经到了要全灭中国的地步，在全国各党各派，各阶层的前面显现成一个最危险的大敌，不先克服了这个大敌，大家都要同归于尽。因此，除了极少数甘心做汉奸的人外，相互间的纷争，都觉得要设法和缓下来，共同联合一致，对付最大的敌人。这就是抗敌联合战线发生的基础，也是新形势中最重要的东西。

谈新形势而忘记了联合战线，是不对的，就是对于联合战线的不正确的理解，也是非常有害：联合战线是不是要解消了社会的一切纠纷而不谈呢？不是的，人民所受的封建的压制和经济的剥削，没有丝毫改善，这会减低了他们实行抗敌战争的热情。然而联合战线是不是仅仅把过去的一切社会纠纷统一着呢？也不是的，内部的激烈争斗照样继续下去，怎么有力量来对付外来的大敌？如果说联合战线是仅仅统一着这些纠纷，那就等于根本不要联合战线。联合战线是以抵抗大敌为目的，在联合战线之下的一切问题的解决，都得要以抗敌联合的利益为前提：某种社会纠纷

如果损害了联合战线（如过高的社会斗争口号，会把一部分战友吓退），那我们宁可不用激烈的形式而用改良的方式来解决这纠纷；某种社会纠纷如果对于联合战线有利益的话，当然要不客气的解决这纠纷。在新形势之下的社会纠纷和过去的社会纠纷，在解决的方式上是不同的，忽略了这一点，也就谈不上对新形势的了解。我们不能说封建势力（如小地主甚至于军阀之类）一定都是汉奸，我们不能说压抑着劳苦大众的人（如民族资产阶级之类）一定都不能走到联合战线上来，这是机械的了解，不是动的辩证法的了解。在新形势新条件之下，这一类的人也有一部分可以转向到抗敌的战线上来的，虽然我们不能否认，他们的转向是带着很多的踌躇、动摇和疑虑的成分。

为什么在这新形势之下，在文学领域里我们要赞同国防文学的口号呢？因为这口号是文学界的联合战线的口号，可以号召广大的作者来尽他们的时代任务，而不把这任务局限于一部分前进者的圈子里。

一个作家代表着一定的社会层。这社会层如果是一些寄生者集团，他们脱离现实，脱离生产，做着高超的美梦，那么，代表他们的作者也会跟着他们播弄文字技巧的粉饰和欺骗。如果这同样的社会层在新的条件之下受到了现实的打击，感到了地位的不安，在疑虑和彷徨中渐渐倾向到抗敌的方面来的时候，代表的作者把这样的转变过程反映出来，这不但在文学上有相当的贡献，同时在社会的意义上，他们的作品也对他的阶层尽了一种指示的任务。它对他们说："看吧，我们的路只有这一条，抛弃了那美丽的空想，走到联合战线上来吧！"像这样的作者和作品就是单单站在政治上来说，我们也能放弃了吗？

我们相信在新的形势之下，有许许多多这样可能的社会层，也

有许许多多这样可能的作者。我们在政治上要用联合战线的口号把这些社会层尽可能地号召到抗敌战线上来。在文学上，我们得要用国防文学的口号，号召这些作者，叫他们去指示他们所代表的社会层，把在迷梦中的人惊醒，把在彷徨中的主要力量催生，还要指出更广大的国民是怎样渐渐走到联合战线的组织里来，怎样在动摇、彷徨和疑虑中终于转变过来，而形成抗敌的伟大力量。

这样，展开在我们的前面而值得文学来反映的现实，是更广泛了。这样广泛的现实的动态不是一部分前进文学者所能完全汲尽。要号召更多数的作者来和我们前进的作者合作，不是很必要的么？

对于这些作者的号召，自然也不是毫无条件的。他们走到联合战线上来，无疑地也随着他们自己的世界观，无疑地他们仍不会完全脱去了旧的恶习，文字技巧的粉饰和欺骗仍会在他们的作品里残留着。因此，把这些作者号召过来，同时也要给与战友的批评。号召的意义，就在于要不使他们放任在自然生长的状态中，以至于有腐化的危险，而要把他们中间的新鲜的生命扶植起来，要他们对于自己阶层的转化的现实过程的反映多努力些，而在世界观方面少来一些顾虑。

（原载《文学界》第1卷第2期，1936年7月10日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

文学论争所得到的结果

——答胡蕴南、尤其辉、黎异诸君

(1936.7)

一

编者先生：……文学界的“国防文学”和“民族革命战争的大众文学”的争论，最近好像已经结束了。论战集子已出了两种，各杂志已经几乎不见再有文章登载。这一类的论战，在中国文坛上颇不缺少，如很早以前的科学和玄学的论战，前年的大众语论战等，都是轰动一时的。然而这些论战到最后得到一些什么结论呢？似乎总没有人给它作一个有系统的结论；每一个论战集子，大都只是把大家的文章搜集起来编一编就完事了。自然，这并不是说论战没有结果，结果是总会有的，只要细心来研究各人论战的文章，我想总可以发见一些结论。不过，像我们这些内地的读者，有许多事情不大十分明了，自己的理论修养也不一定十分充分，判断力不一定正确，即使可以把论战集找来细细地读一遍，但自己所得到的见解是否真正合乎论战的结果，是不敢保证的。何况我们还不一定就有充分的时间来详细研究？我们现在要求先生，把这次的论战做一个公平的结论，究竟哪一方面对，哪一方面不对，哪些结果是宝贵的，哪些见解又应该抛弃。给我们做一个简单明白的解答，那么，没有工夫细心研究的人，就可以很容易明白这次论战

的意义，有工夫研究的人也可以得到一个判断的标准了。……

胡蕴南、尤其辉同上

先生，……文学论战的文章，我在报刊上零零碎碎地看过一部分，最后又看见了这次论战文章的两种集子。我对于这次论战，很想注意一下，但结果却闹得我头昏眼花。不但意见分歧，千头万绪，使我不知道从哪里研究起，并且还夹杂着许许多多私人的意气和意见。我觉得，既然是理论的论争，就应该从严正的理论上说话，现在斗出了这许多私人的意见，究竟有什么好处呢？并且，这次论战是以文学界的联合救亡为目标的，然而论战的结果似乎联合倒达不到目标，反而使自己大大的分裂起来。像这样的结果，有什么好处呢？我实在不明白，请先生给我一个解答……

黎 异

二

文学论战的问题，我们在《读书生活》四卷七期上，曾有一篇读书问答谈到过。在纪念“九·一八”的国防总动员特辑里，又有一篇文学的国防动员，也是谈到这个问题的。这问题现在已经没有人再谈了。茅盾先生曾说过，国防文学所真正需要的东西还是切实地去做创作和批评的工作，理论的论战太多了，就未免会成为空洞的论争，所以，我们本也打算不再谈这个问题了。但是，最近内地读者来信问到这件事的一天比一天的多，这一方面可以看出读者的关心，一方面也表现出这次论战的结果还没有获得读者的充分了解，还需要有一个清楚的解释。我们的宗旨是凡读者有问必要答复，现在读者有了解这问题的需要，我们是不能辜负他们的诚意的。

以前本刊上的那两篇文章，虽然多少可以代表我们的意见，但

那时论战还没有结束，问题的许多方面还没有充分展开，所以我们所论到的也还不完全，并且所取的态度也还是论争中的一员的态度，不是结束论争的一种结论的性质，趁着现在许多读者来问的机会，把这次论争的结果做一个概括的说明，这一方面是补足我们自己的意见，一方面也可以给内地读者许多研究上的便利。

关于这问题的信，我们收到了三十多封，但大体上都可以包括在胡、尤、黎三君的意见里面，所以我们只把他们三位的信公布出来，凡是问到同样问题的读者诸君，请自己注意好了。

正如黎君所说，这次的论战里，很夹杂着一些私人的纠纷，这是很容易使读者感到混乱的。因此，一个读者，读到这些文章的时候，应该有一种读的方法。这方法很简单，就是要站在自己的利益上读，不要跟着作者的私人意见转移。说得更明白一点，就是要把这些关于私人意见的东西（不论是哪一方面的）丢开，单单研究它里面有关理论的东西，因为私人意见无论如何只是作者们少数人中间的意见，只有理论的方面才和全国读者有关系。这次论战里要是没有这些私人意见，自然要更好一点，这些东西实在是这次论战的一个大缺点，但我们如果善于阅读，是不会有大妨碍的。

至于说，私人意见会破坏联合，那也不见得。已经说过，私人意见始终只是少数人的意见，和全国读者不相干，虽然能使读者混乱，但如果读者能够了解论争中最可宝贵的只是理论的成果，那么，这种意见即使引起分裂，至多也只是少数作者的分裂，全国读者所获得的是这理论的成果，而理论的正确的结果又只有一个。因此，如果我们把眼界放开，就可以知道论战不但不会引起分裂，而且能帮助联合，使联合得到一个正确理论的基础。因为少数人的分裂，是不能影响全国的大局的。

三

在这次论战里，首先引起我们注意的，自然是两个口号的问题，每一位读者的来信都要问：最近文学界分成了“国防文学”和“民族革命战争的大众文学”两大派，究竟那一派对呢？

这一个问题，当然是问得很不适当的。因为现在的前进文学界，根本就没有分做两派。所谓分派，一定是由于利害不同，或理论基础不同，这次论争者的两方面，意见无论怎样不一致，立场却同样是前进文艺者的立场，说到利害，也同样是为着民族解放的利益，为着文艺界的联合而论争的。两方面虽然各提出了一个口号，然而却并不是要想在口号底下各树一帜，不过是想给文艺界的联合探求一个适合的标帜，在探求中互相争辩罢了。

国防文学的口号比民族革命战争大众文学的口号提出得更早，同时也先得到国内文学青年的响应，也是谁都知道的事实。民族革命战争的大众文学的提出，似乎和国防文学取着对立的形势，并且也确有人解释作对立的意味。但在提出者的原意，尤其是鲁迅先生，并不想和国防文学对立，不过因为国防文学是各派文学者联合的口号，要想另给前进的文学者立一个特别的研究标帜，才有这个口号的产生。这种企图，无论对不对，总之和国防文学没有对立是很明白的，文学界并没有因为两种口号而分派，这也是个明证。

其实，这次论战在表示上虽然好像是两个口号的论争，在实际上这两个口号的争论倒并没有重大的意义，更重要的还是由这两个口号所引起的许多问题，这些问题的解决在文艺界联合的问题上才有很大的贡献。

这次论争的最初的贡献，是使我们明白爱国主义在被侵略国

家的重要性。国防文学一提出来后，有许多反对的人，都说国防文学是一种爱国主义的文学，前进的人是相信世界主义的，对于爱国主义的文学也应该排斥。这一种反对论，引起了郭沫若先生的一篇很好的答复，他用事实证明，爱国主义不是完全要不得，要看应用在什么地方。如果是在帝国主义国家宣传爱国主义，那就有侵略的意味，但在被侵略的中国来讲爱国，情形就相反，就有了反帝国主义反侵略的意味。这样，他证明了国防文学里的爱国主义的正当，他不但是替国防文学作了辩护，而且给中国目前的爱国运动在理论上立下了一个合理的基础。

四

这次论战的第二个贡献，是关于国防文学的本身性质的问题。在最初提出这口号时，它的本身的性质并没有得到明白的规定，一直到论争的中间，才提出一个问题：国防文学是创作方法的口号吗？抑或仅只是作家间的关系的标帜？茅盾先生主张不是创作的口号，而《文学界》月刊里有许多作者则认为国防文学应该是创作方法。这两种意见，也是互相争持得很厉害的。但从论战的结果看下来，两方面的见解也并不是完全没有综合的可能，许多争论，大半是由于互相间词句上的不明了而发生的误解。如果我们把双方的文章细读一下，就可以得到这样的了解：即倘若所谓创作方法是就作品的形式来说，那么国防文学是不能成为创作口号的。因为国防文学所要求的，只是希望各派作家尽量的把一些有国防意义的事件写在作品里，至于写时所采取的形式，那就要随各派作家的自由，他是鸳鸯蝴蝶派，就让他用鸳鸯蝴蝶的形式来写，他是幽默家，就让他幽默幽默；形式是自由的，只在内容上要求他尽量多写些爱国意义的东西。所以，如果要说国防文学是

创作方法的口号，那是只就内容来说的。《文学界》月刊的意见，也不过是这样。茅盾先生反对把国防文学作为创作口号，是从形式上来说，当然是不错的。但如果从作品的内容上来说，在国难这样危急的现在，我们要求作家在他的作品里尽量反映一些有民族意义的事实，也并不算过分的要求。他能做到怎样的程度，自然要看他的努力如何而定，不能太过勉强，但只要他是肯站到国防的旗下来时，这样的要求总是应该有的。在这样的意义上，说国防文学是一个创作的口号，也并不算错误。

总之，这一个问题（是不是创作口号的问题）的争论，和两个口号的争论一样，本身倒没有十分大的重要性，重要的是它所得到的结论，究竟国防文学是不是创作口号？这一个问题的解答实在不必多争，因为据上面所述的一切，它同时是创作口号，即同时又可以不是。我们只要把握到这论争的结论就够了，即是：我们不勉强各派的作家一定要用什么形式来写国防文学（有一位作者主张一定要用现实主义的写法，这就是不对的），我们只要求他们努力把所写的东西和民族生存的问题联系起来（也不一定要勉强他们联系到什么程度）。我们不一定要他写义勇军抗战，或一定要写学生运动，就是恋爱也好，吃饭也好，因为这些小问题也和民族生存直接间接有关联的。所以随便什么都可以让他们写，只要他们也努力意识到这种关联。

五

由创作口号的问题，又引起文艺自由的问题。茅盾先生主张国防文学不能作为限制创作的口号，因此同时就主张文艺创作的自由论，认为文艺家应该有相当的自由，不能受一定的公式的限制。这主张引起了一些人的反对，但它对于理论的发展，仍是有

着很可贵的贡献的。所谓自由，是有一定的条件的自由，决不是绝对无条件的自由。茅盾先生也没有主张这种自由，他所主张的文艺自由，是限于两点。第一是前面所说的在创作的形式上各派作家可以有自己的自由；第二是目前爱国言论常常遭受迫害，不能自由发表，所以文艺家也要一致联合起来争取爱国的自由。像这样的自由，是有相当的限制的。自由里面仍有不自由的成分存在。即我们不容许文艺家自由到去作汉奸，如果他只知道写哥哥妹妹，甚至于写一些粉饰太平的骗人的作品，那我们仍是要给他以严肃的批判的。

以上就是这次论争所得到的结果的要点，有工夫的读者，可以抓着这些要点去研究一下那论战的集子，没有工夫的读者，只要是了解这几点，也大致对这次论战有一个概括的观念了。总之，每一种论争总有一些积极的良好的成果，同时也夹杂着许多无用的糟粕。这一次论争也是一样，善于研究的人应该好好地采取它的积极的精华，不要把糟粕的东西（如私人意见之类）看得太大，以致蒙蔽了眼睛，看不出一点好处。这也可算是这次论争的教训之一。

（1939年曾收入《实践与理论》，后收入《论文化和艺术》）

抗战的前途

(1936.7)

抗战！抗战！这呼声在中国民众中间愈来愈高了。民族危机愈更加紧，民众愈更感觉到抗战的需要。

敌人现在是要我们的命，不抗战、屈服，就等于把命交给敌人，这明明是死路，要争取活路，除抗战以外还有什么呢？是的！除了抗战以外，没有第二条活路了，然而抗战一定就是活路么？抗战的前途一定是完全乐观的么？这是要有证据的。

现在还有许多人免不了怀疑，他们以为，不抗敌固然是死，抗战也不一定就是生路。没有出路，悲观，就是他们的生活哲学。他们以为，一旦实行抗战时，我们不见得就会胜利。就是胜利了，也不会有好结果。

他们以为中国老百姓的痛苦，并不是从有了民族危机才开始，在这以前，老百姓的苦已经吃得很久了。有权势者的压迫和欺凌，是在没有遇到外敌以前就老早在中国历史里存在着的。现在来一个抗敌，如果胜利了至多不过把外敌打倒，从来压迫老百姓的势力，还是没有去掉。那么，民众不仍然一样痛苦，一样是死路吗？

他们说，一切都是循环，甲去乙来，乙去了，甲又来，但不过是这么一套，外敌的侵略打倒了，内部的压迫者不是仍然又活跃起来了么？

这些悲观论者，是错误的，我们要好好的给他们以解释。

……全国民众真正起来抗敌，最后胜利一定操在我们手里。这

理由，在以前的我们所讲的生活哲学里已屡次谈到，这里不必重复了。

我们再要说，抗战胜利以后，决不会再把过去的缺点恢复过来的。我们不要把“循环论”当做我们的生活哲学，我们的生活哲学应该改一改，说：世界并不是循环，而是不断的向前发展，不断地向更高的阶段和最好的前途发展，我们的抗战，是可以推动社会的发展的。

我们可以用一个比喻来说：我们现在所生活着的社会，就好像一粒植物的种子，种子的内部，是包含着新植物的嫩芽的，但因为它有一层很坚硬的外壳，所以这幼芽没有办法透露出来，新的植物也无法产生。我们的社会里也包含着新社会的幼芽，但是因为民族危机的困难，这新社会也无法透露生长。现在我们实行抗战，这就和要冲突种子的外壳一样，抗战胜利的时候，也就是社会的最坚硬的外壳冲破了一重，而我们也就有机会走向更高的新社会里去了。

这样我们的抗战，前途不是很有希望的吗？

在这里，一定有人要说：好吧，我相信你的这种解释，相信我们抗战的前途是一个更好的社会，但我要求你说得更明白一点，更具体一点。我请你告诉我？我们的社会表现在所包含的新嫩芽在哪里，是怎样的一种新……① 是不是还要再用一些别的行动和方法，才能够达到这一个前途呢？这些问题如果没有完满的答复，我们是不能满意的。

不错，生活哲学之所以为生活哲学，就是要解答这些很实际很具体的问题，也就是改变社会改变生活的问题，我们既然说到

① 此处和上页一处用删节号，皆因原文缺——编者。

抗战的前途了，就得要把这些问题解决一下。不过我要请发问的诸位忍耐一点，在现在，不要马上就要我把这些问题一起解决，我们得一步一步的来说明。

我们还要把过去的事情说一说，因为我们要证明，旧社会里包含新社会的嫩芽，是不单只我们现在的生活中才有的事，在过去也是一样的。过去的人类社会，有了千万年的历史，能够发展到现在的阶段，都是经过了好几次的嫩芽生长的啊。

前次我们就已经说过，人类社会的发展是经过着一个否定之否定的过程，最初是原始的没有内部集团敌对的社会，是肯定；没有敌对的社会崩溃了，进入了敌对的社会，这是否定；敌对的社会又有三个阶段：第一是奴隶社会，其次是封建社会，最后是资本主义社会，资本主义社会发展到末了，敌对社会就倒坏了，又走进了新的更高的没有敌对的社会，这就是否定之否定。我们现在的世界，是受着将近没落的资本主义的支配，所以，我们和更高的没有敌对的社会是很接近了，世界上已经有六分之一的土地实现了这样更高更好的社会，我们的前途，也就是走向这样的社会。

奴隶社会的嫩芽，是在原始的无敌对的社会里包含着的，原始的无敌对社会发展到末了的阶段，他们对于物质生活资料的生产能力（即生产力）增加了，一个人每天劳动所得的东西，除了供自己用之外，还可以有很少的剩余。这样，奴隶劳动的条件就具备了。因为，如果人的生产力没有剩余，我们即便想用奴隶，也没有什么利益，因为他劳动所得的都要归他自己用了。只有在生产力剩余的时候，奴隶主使用奴隶才可以把剩余的部分拿来供自己享用，而自己可以不劳而食，因此，剩余劳动的发生，在原始的无敌对的社会里，就成为奴隶社会的嫩芽，两千年前希腊罗马

的奴隶社会，就是从这样的嫩芽生长成的。

这里我们又看见了生产力和生产关系是怎样互相关联。奴隶主和奴隶，是人类史上最初的敌对的生产关系，这种生产关系，是要在一定的生产力的前提之下才会发生，也即是要在最初发生剩余生产物的这种生产力上，才会发生。没有剩余生产物，就不会有奴隶制度。

但反过来一看，生产关系又可以促进生产力：奴隶制度的生产关系建立起来了，这奴隶的剩余劳动才会充分提供出来。要叫一个劳动者把剩余生产物供奉出来，是“需要外来的强制”（卡尔的话）的，没有强制，那么，一个人只要每天做完刚够维持自己生活的劳动就行了，何必多费力气呢？奴隶主的强制，使奴隶不得不把全部剩余的劳动供奉出来。

但这是就奴隶社会的初期阶段来说的，在这初期，奴隶制度的生产关系果然是生产力的推动者，把奴隶的生产力充分利用出来。但到了后来，却渐渐不同了。奴隶社会一天一天的发展。奴隶主阶层的生活一天比一天更寄生化，一天比一天更是骄奢淫逸，无所事事，看不起劳动，把做事尤其是生产的事当做卑贱的奴隶的专业，因此不想法改良生产，不设法促进生产力。而在奴隶一方面，压迫和剥削一天比一天利害，对于生产也一天比一天厌恶，奴隶厌恶工作，因此对于生产力也不能促进。到了这时候，不论奴隶主和奴隶方面，都不能使生产力发展，反而妨害了生产，这生产关系就成为生产力的桎梏了。

在这样的奴隶社会里，渐渐发生了封建社会的萌芽。因为奴隶不满于被压迫的现状要求自由，起来反抗，破坏了社会的生产力，一部分据有田地的人，渐渐知道用奴隶劳动没有好的结果，于是不用奴隶来耕种土地，却把自己的土地分给许多人来耕种，自

已取得一定的报酬。这种生产的方法，就成为后来新的生产关系的嫩芽。这新的生产关系就是封建关系。地主把土地租给农民，而收取一定的地租，这不就是封建的生产关系吗？

因为奴隶社会里有了封建社会的萌芽，所以，奴隶社会倒坏以后，就成立起封建社会。

我们的抗战如果胜利，是有力量把旧的资本主义世界摧毁了的，所以，就像封建社会从奴隶社会里产生一样，它们在抗争胜利之后，就接着要向更高的社会走去，虽然在路程上说来是要比较远些。

（原载《通俗文化》第4卷第1期，1936年7月）

职业界的救国自由

(1936.8)

民众的救国运动已经不算做得不久了，还并没有得到很好的开展，虽然事情是多少表现了一些，然而广大的民众直到现在还没有踊跃的参加，却是非常明显的事。

在城市里的救国运动，除了学生群众以外，积极参加的大多数只是一些店员学徒，中上层的职业界的人们，很少有被吸收到阵线里来的。民族危机是比“五四”、“五卅”时代深刻到不知多少倍了，然而救国运动的活动却似乎还不及“五四”、“五卅”时代那样做得轰轰烈烈，“五卅”时代一个顾正红的死也引起了全上海及各地的罢工罢市，现在死了两个顾正红却一直仍是无声无息。

这样的现象，自然也是由于环境太困难。现在的民众所受的苦痛和压迫，也不知比从前大到多少倍数了。“五四”、“五卅”的军阀时代，帝国主义者虽然也在背后操纵，但他们对于民众的剥削压迫，究竟是要以军阀买办的媒介为主的。民众的反帝运动，还不致受到直接的压迫，这也是从前救国运动容易开展的原因。

现在却不同了。东北四省虽然已经失去，华北以下的土地至少总还是属中国人民的吧？但侵略的魔手，却以种种的方式，直接侵入到全国的各个角落里。我们，尤其是职业界的人，都是在亡国的恐怖状态之下，提心吊胆地生活着。谁要做救亡反帝运动，谁就会受到生活的威胁，要保住你的饭碗，你就不能在言论行动上有一点抗敌的表现。救国和职业，简直是处在势不两立的状态之下了。

在这样的环境里，救国运动不容易开展，自然不是偶然的事。只要想一想几天以前，救国领袖章乃器先生曾被迫辞去银行职业，我们就可以理解，职业界的人们对于救国行动全抱着什么样的恐惧心理。职业界的人并没有心死，他们并不是不知道，现在做一个中国人民所受到的敌人的压迫，是比过去重到不知多少倍的，然而失业的恐怖，把多数人都拒绝到联合阵线之外去了。

但这样的现象，我们能让它永远继续下去么？我们能因为职业的关系，就放弃了救国的自由么？不能的，要是这样，中国就只有等着全然亡国，但职业现在不许我们有救国自由，我们又怎样对付职业？我们能说，为要救国，大家只好放弃了职业么？这也不能的，要这样，就是等于自杀！不！我们要救国，同时我们也要生活，也要保住职业。救国和职业的势不两立的状态，我们再不能将它延长下去了。我们要一致起来，争取职业内的救国自由，我们要争取救国的自由，而同时不至于失去职业。

我们不要把章乃器先生辞职的事件当做模仿的材料，我们要把这件事做一个教训，这就是说，职业界的人没有好好地团结起来，对于这样严重的事件，对于这个救国而被迫离职的事件不能用团结的力量给以有力的抗议，这实在是民众救亡运动上的极大的过失。职业界的爱国的人们如果再不快快地团结起来，同类的事情更将要层出不穷了，而民众救亡阵线的展开将更不容易了。

多少困难都等着我们去克服，多少权利都要我们去争取。救国的自由，就是职业界的人应该快快去争取的权利。为了中国人民的生存，为了抗敌救亡阵线的前途，希望一切不愿意做亡国奴的职业界人们立刻起来，不要把章先生的事件所给我们的教训随便忽略过去。

（原载《读书生活》第4卷第7期，1936年8月10日；署名：崇）

关于国防文学的论战

——答艾文君

(1936.8)

编辑先生:

现在有几个关于文艺方面的问题，请你们解答一下。

1.“国防文学”和“民族革命战争的大众文学”，究竟有何分别？哪一个比较最好？

我自己觉得是没有什么分别的。目的的相同（都以争取民族解放为目的），固然不必说，就是内容方面，也好像没有多大差别。提倡“国防文学”的人，主张“联合各阶层各党派建立抗敌联合战线”，而提倡“民族革命战争的大众文学”的人，也并无怎样不同的意见。至于这口号的提出者胡风先生虽然说:“‘民族革命战争的大众文学’，应该说明劳苦大众的利益和民族利益的一致，说明在民族革命战争中谁是组织者，谁是克敌的主要力量，谁是自觉的或不自觉的民族奸细”，可是在这里，他并非推翻联合战线。而是说在联合战线内，只有劳苦大众才是“组织者”，是“克敌的主要力量”。这，就是主张“国防文学”的人，恐怕也不能反对吧。那么它们两者不都是完全一致的吗？可是，理智又告诉我：是不应该有两个口号同时存在的。并且，严格的说，在某一历史阶段里最正确的口号是只有一个的，那么究竟哪一个最对呢？

2. 在中国文艺家协会成立不久之后，又有另外一些文艺者

们，联名发表了一个“中国文艺工作者宣言”。在这个宣言里，有一段是“我们将保持我们各自固有的立场，本着我们原来坚定的信仰，沿着过去的路线，加紧我们从事文艺以来就早已开始了的争取民族自由的工作”。对于这段话，我很有点怀疑。难道那七八十个签名者之中，就绝对没有一个人的思想或“信仰”是错误的吗？比方说，如果那里面有一个虚无主义者，那么要照那段话的说法，他不是将要永远虚无下去吗？但我还不敢就此断定那段话是不对。因为我又恐怕事实是这样：纵是一个虚无主义者，他也许也很愿意努力于“争取民族的自由”的，在目前实行联合战线的时候，只要在抗敌的这一大目标之下联合起来就行了，别的任何错误都可不去管它。如果是这样，那么前面的怀疑当然是错的了。可是，事实上究竟应该怎样呢？

3. 中国文艺家协会，在目前救亡运动中，是中国文艺工作者惟一的救亡集团，可是，在那个名单上，怎么看不见有许多在平日是很前进的作者们的名字呢？并且还有一个特点，就是凡是主张“民族革命战争的大众文学”的作者们的名字，简直找不出一个，那当然是说明他们并未参加了。不过，我总觉得：要救亡，要“争取民族的自由”，凭个人“各自”地去努力是不够的，必须有集团，这样力量才集中，效力也更大。像他们那样前进的人，当然是不会不了解这点的。可是又为何不参加呢？也许是因为主张上的不同（一是“国防文学”一是“民族革命战争的大众文学”）吧？是不是呢？如果是的，可对不对呢？我很担忧，中国的文艺家到哪一天才能团结一致呢？

艾文　7月31日

自从“民族革命战争的大众文学”这口号被提出后，在文艺界，不，甚至在别的文化部门里，已经引起了剧烈的论争了。并且，也似

乎引起很多人的不满。尤其是一般赤诚的青年们。我们就曾收到不少关于这一问题的信件。一般的意见:大概都认为,大敌当前的时候,是不该再有“内战”。而这一口号的被提出,也似乎越出了“战友”的恳挚的“自我批判”的范围。觉得这多少是有点浪费的。也有很多的人,的确有点困惑了,他们很晓得不应有两个口号同时存在,可是又不能明确地指出哪一个的对和不对。艾文君的意见是比较完整的,我们现在就来讨论他所提出的一些问题吧。

1. 照我们的理解认为这件事情的根本,不光是口号本身的问题,而是对整个抗敌联合战线的理解的问题。自从远东帝国主义企图独占中国以来,中国是在一个从半殖民地走向殖民地的过程中了。去年华北事件发生后,一年来已使这一过程发生了新的质的变化。敌人对待我们,已经不是部分的占领,而是整个的吞灭了。到今天,中国已经到了不抗战即灭亡的最后关头了。敌人的军事、政治、经济、文化各方面的最狠毒的侵略,已经不止危害到劳苦大众的利益,而且也非常厉害地危害到汉奸以外的各阶层各党派的人们的利益。事实说明着:目前的危机,实在不是任何一个阶层,或单独的一个党派所能克服的。非但如此,事实还更说明着,各阶层各党派假如再不联合起来一致抗敌,那么大家都会同归于尽。因此,只要是汉奸以外的各阶层各党派,都已经或多或少地感到抗敌的需要。在这样的情势下,“抗敌联合战线”的建立,非但必要,而且绝对可能。事实上,许多阶层的人们,已经或快或慢地走进联合战线里来了。这是当前中国的新的现实。这一新的现实,向文学要求了什么呢?它已经不止要求前进的文学者来说明“劳苦大众的利益与民族利益的一致,说明在民族革命战争中谁是组织者,谁是克敌的主要力量;谁是自觉的或不自觉的民族奸细”,并且,也同样的要求着许多不同阶层不同党派的文

学者们，说明每一阶层每一党派的人们，怎样因为民族的危亡，而损害到他的切身利益，怎样渐渐地从彷徨与疑虑中走到联合战线里来，在抗争的过程中发生了怎样的作用，尽了多少力量……。不仅如此，文学不应是现实的尾巴，在这里并且还具有积极的说服和推动每一阶层底落后的，而又可能走上抗争底道路的群众的任务，那么，用各阶层各党派自己的文学者去说服和推动各自的这类群众，不是最有效果，最好的吗？（这里不是说，另一阶层或党派的文学者，就绝对没有说服和推动别一阶层或党派的群众的作用。）这就是要用一个能号召最广大的，包括一切不愿做亡国奴的各阶层各党派的文学者，建立一个文艺界的抗敌联合战线的意义。

诚然，我们主张联合战线的人，并不否认劳苦大众"在民族革命中"是"组织者"，是"克敌的主要力量"。但，这一事实的说明或承认，显然是非常不够的。我们已经不能单单着眼于"劳苦大众"与一些"自觉的或不自觉的民族奸细"，我们也必须以同样的眼光，来注视别的许多的抗敌的或可能抗敌的力量。因此，我们用来作号召的口号，不仅是要能号召所有的前进文学者，而且要能号召汉奸以外的各阶层各党派的文学者。假如我们可以肯定这一论断是正确的，那么，最能克尽这任务的口号是哪一个呢？

"民族革命战争的大众文学"，是尽不了这任务的。因为它的任务只是在"说明劳苦大众的利益与民族利益的一致，说明在民族革命中谁是组织者，谁是克敌的主要力量，谁是自觉的或不自觉的民族奸细"。很显然，能够克尽这任务的，是只有前进的文学者，而对于不同阶层不同党派的文学者们，还是不够的。事实上，有很多很多的文学者们，他们很愿意抗敌救国，他们也能形成很不小的力量，然而，假如你叫他来尽"民族革命战争的大众文学"的任务，他们大部分是会不愿，甚至吓跑的。（他们纵不因此

而放弃救亡，但他是不会再同你携手的，顶多也只形成了“各自”的努力。）因此，这口号是不能号召最广大的文学者，不能把握每一分功量，不能促进这一运动的扩大与发展的。

其次，给了这一口号以更明确的界说的，是鲁迅先生。在他最近发表的一篇《论现在我们的文学运动》里，他说：“民族革命战争的大众文学，是无产阶级革命文学的一发展，是无产阶级革命文学在现在时候的真实的更广大的内容。”对于这话，徐懋庸先生在《光明》第四期上说：“鲁迅先生的指示倘是真实的，那么‘民族革命战争的大众文学’这口号，仅是现阶段的无产阶层革命文学的口号，而不是统一战线的口号。”

的确，“民族革命战争的大众文学”并不是联合战线的口号。所以，它也并不能配合当前的政治实践，不是以号召最广大的文学者为任务的。

“国防文学”呢？它首先就是文艺界联合战线的口号，它有最大的可能来号召最广大的文学者。现在，就如耳耶先生，他也说：“因为这口号本身简单，容易说，容易记，发生了相当的适用性，不但在文艺领域，就是一般艺术的领域，也正相当地应用着。如果有正确的说明，正当的发展，它不难动员现中国各阶层各派别的作家，从各自底视角来反映新的现实，……这口号是有用的。”耳耶先生的话是不错的，事实上，“国防戏剧”、“国防电影”、“国防音乐”……已经是普遍地被应用着了。并且，它还会更广大地发展下去的。至于这口号的“正确的说明”，是已经有了的。

此外，也还有些人担心这口号有点像狭隘的“爱国主义”，这其实是大可不必的。“爱国”这字眼，在半殖民地的中国，是有着与帝国主义国家的不同的特质的，即：如果他是真正的爱国者，那他一定要抗日反帝反汉奸，而且也正如郭沫若先生所说：“他的反

帝行动愈炽，对于同站在反帝战线上的邻人（友邦及敌国里的朋友），自会倍觉亲爱，他是一个爱国主义者，同时也就是一个国际主义者。”现在的中国，摆在真心地爱国者的面前的，不是狭隘的爱国主义的道路，而是一条很自然的反帝反汉奸的进步主义者的道路。（当然，由于阶层性及其他限制，一定不免仍有很多错误的见解。）所以，前进的人，是大可不必害怕“爱国”的。问题是在于：要怎样在不妨害联合战线的范围内，尽可能地使许多人能够“真正地”爱国，并尽可能的说服和纠正一些错误的见解。

2. 你的怀疑是很正当的。我想无论谁也不能担保在他们里面没有一个“虚无主义者”或别的思想错误的人的。不过，你的“在目前实行联合战线的时候，只要在这一个大前提之下统一起来就行了，别的任何错误都可以不去管它”的这一“恐怕”，是错了的。假如真是这样的话，那么联合战线就失去其意义了。因为错误的思想常有破坏联合战线的危险。我们不仅要“管”它，并且绝不能放松的。我们必须要用最大的诚恳和努力去纠正和说服那些思想错误的人（当然，也并不是说每一个思想错误的人，都能很好地纠正），不过问题是必须要在不妨害联合战线的范围以内。所以，站在联合战线的（也就是民族的）立场来说，不作内部的斗争是错误的。

3. 诚如你所说：“中国文艺家协会在目前的救亡运动中，是中国文艺工作者的惟一的救亡集团”，而要救亡，要“争取民族的自由”的文学者，也的确应该参加进来。至于有很多“在平日是很前进的作者们”的未参加是何原因，我们不大清楚。你疑惑他们是因为主张不同而未参加，这我们还不明白。同时我们也承认，这无论如何是很不好的现象。不过，你所担忧的：不知中国的文艺家们“到哪一天才能团结一致”？这是大可不必的。我们应该相信：理论上的斗争，是不妨害文学者们的团结的。所有参加这次论争

的，大半都是前进的，文学者不是以个人为出发，而是为了整个民族利益的。真理之所在，迟早会使他们密切地合流的。当然，这里还需要不断的恳挚的自我批判，不断的没有意气用事的理论斗争！

（原载《读书生活》第4卷第7期，1936年8月10日）

目前中国文化界的动向

(1936.8)

“衣食足而后知荣辱”，这句中国的旧话，曾经被许多人误认做历史唯物论的说明，其实这样的说明，和真正的历史唯物论是离得很远的。“知荣辱”（或者扩大一点说，“文化”）虽然和衣食有不可分的联系，而且历史唯物论也必须要承认这联系，这联系具有各种各样的条件和形态，并不是刻板的公式，并不是一定在衣食足的时候就有文化，衣食不足就始终只是野蛮的。事实上常常相反，就目前的世界来说，最不知耻的黑暗的人群，最大的文化的毁灭者，正是要从那衣食太丰足的人们中间去找，而衣食感到恐慌的人群，却往往是前进的生活和文化诞生的基础。自然，这里是有一个例外的，那就是苏联；只有在苏联，那生活和文化的提高才常常和衣食丰足的程度形成正比例的发展，因为他们的衣食的丰足，是自己创造得来，而不是从另外的人群或国家掠夺来的。

衣食（或者一般地说，经济生活）和文化确实有密切的联系。人类的经济生活是人类文化的基础，而人类的文化又只是经济生活的上层建筑。但这种联系，并没有证明有钱人一定文明和穷人一定野蛮。这联系只是表现为这样的事实：哪怕是在社会上处于被屈辱的地位的人，哪怕在这地位上不断地感到经济生活的恐慌和穷乏，如果这恐慌和穷乏是逼着他们向上，逼着他们对屈辱和被掠夺的现状起来反抗时，他们的反抗的努力就是“知荣辱”的

表现，他们在反抗的努力中就同时会促进（至少会要求）了文化的向上。反之，对别的国家或人民实行侵略掠夺，或者帮着侵略者掠夺别人，以达到自己的丰衣足食的人，才是真正“不知耻”的人群，是文化的破坏者。

中国的近代史，是在帝国主义的侵略之上发展过来的。在这被侵略的过程中，中国的民众是一天比一天更广泛地陷入屈辱和穷乏的深渊里，同时也就是被迫到不能不起来反抗的境地。而另外的少数人，特别是为要维持丰衣足食的优越生活的人，却不能不一天天地投降到帝国主义的旗下。在这两种极端化的过程中，是存在着许多游移的中间层的，他们可以成为反抗的战士，也可以成为奴隶，然而他们终于是要分化，而在二者中间选择一条道路。这是中国近代史上的内在的矛盾，这使得中国近代社会发展中的一切纠纷都带着民族革命的意义，带着做奴隶者和反抗斗争实行者中间的斗争的内容。做奴隶者在文化上所走的道路是开倒车的路，是毁灭文化的路。只有反抗的战士的道路才是前进的路，才是促进文化的路。

这样的两条路，是在中国近代史一开始的时候就摆列在我们民众的前途上了；但如果不是发展到了目前的阶段，也许还不至于带着这样特别的明显性和触目性而暴露出来的吧。目前阶段的中国历史，是走近了新的形势中，而中国的广大民众，也获得了一种新的觉悟。敌人使中国殖民地化的行动，是在目前的阶段上进展起来，从各国的势力范围圈进入到一国的独占，从间接的政治经济支配到直接的干涉的掠夺（如走私等)。这一切，使得游移的中间层也不能再游移了。做一个保卫国家的战士呢？还是做一个出卖民族的汉奸呢？目前的情势逼着人不能不快快选择一条。然而敌人的直接干涉和掠夺，使得做汉奸的人的活动范围也缩小了。

只有反抗才是出路，虽然这也免不了牺牲。要做无耻的汉奸而保持生活的优越，却并不是绝对稳妥的事，所以，目前的形势要我们选择的已不是做奴隶而荣耀，或做战士而难免牺牲的两条路了，目前的中国民族只有一条生路：这就是为国防而战。

为国防而战，是目前中国最广泛的民众所急切需要的行动。这需要是最广泛的（各阶级各党派），因为敌人的新的侵略动摇了最广泛的人民生活的基础，使他们在经济上都感到了恐慌，使他们因此不能不走向“知耻”的道路，这使各阶层各党派的一切知耻的人们不能不团结起来，发动一个联合的抗敌运动，这就是所谓联合战线的客观基础。在文化上，这联合战线就反映成进步的方面，联合战线推动和促进了目前中国文化的运动。

另一方面，在目前的新形势之下，拼命走着死路和出卖民族的汉奸也并没有完全消灭，只是他们所赖以立足的基础都极脆弱，甚至于说不上群众的基础。就是投降敌人，也不得不在表面上揭着虚伪的抗敌幌子；而在群众不受欺骗的时候，就只好更无耻地实行疯狂的压抑。愈是脆弱无力的存在，就愈是猛烈地想维持它自身的生命。在文化上的表现也是一样的。在目前，奴隶的开倒车的文化破坏者和联合战线的文化运动形成了尖锐的对垒，而且是特别明显和暴戾。

联合战线上的文化运动表现着一些什么特征呢？这表现在全文化领域的实践的总动员上。文化运动的联合战线运动是在政治经济和军事方面的联合战线基础上产生的，反过来，这文化运动又要用它的全力去帮助和推动政治经济和军事方面的联合战线。文化领域的实践的总动员，就是为要完成这样的一个任务。目前动员的状况，是集中在两个中心问题上：第一，是对于文化的大众化的彻底的关心。文化落后的中国，大众化的运动是迫切地需

要着的。尤其因为联合战线运动的最重要的基础是下层联合战线，要巩固下层联合战线，就必须使广大的下层民众更正确地理解联合战线的意义。目前的通俗化运动和新文字运动在这一点上是很重要的，虽然这两种大众化运动的作用并不仅仅限于帮助联合战线运动，然而在目前，它却必须以这为主要的任务。因为它的更高的作用是也得要在联合战线的斗争中去争取，去发挥的。

第二，是文化各部门的国防化的动员。目前文化界已经在热烈地讨论着“国防文学”、“国防科学”、“国防教育”等方面的问题，这是说，文化界各部门的人们，现在都在努力着抗敌救亡的组织。他们是要把一点一滴的有用力量都毫不遗漏地使用到救国运动上，他们要宝贵一点一点的力量，所以不论是在文化上所占的部分、派别，凡是愿意站到联合战线上来的文化人，都得把他们的特殊技能贡献给目前的任务。文化的国防化运动，显然和大众化运动是分不开的：没有大众化运动，国防化运动就不能深入民众，没有国防化运动，大众化运动也只是空洞无内容的东西。大众化的形式，国防化的内容，是目前文化界的实践总动员的完整的姿态。

然而，目前中国文化运动的本质是什么呢？这文化运动是取着爱国主义的现象形态的，而在现象底下包含着的是什么本质呢？通俗点说，同是爱国主义，可以包含着种种的本质。我们的敌人也谈国防，但他们的爱国主义是包含着帝国主义的侵略性质；苏联也谈国防，而这个爱国主义里所包含着的本质是社会主义国家的和平政策的一方面。我们的国防又有什么意义呢？

要解决这问题，先得看一看我们的社会经济的发展是在什么阶段，我们眼前的革命是什么性质。但这需要太长的解释，这样小小的一篇文章里是容纳不下的，现在不能详细讨论，我只想顺

便提一下叶青的“外烁论”。因为对于这问题有密切的关联。“外烁论”对于中国社会的发展有歪曲的见解：第一，它认为中国近代社会的发展全然是受“外力”即帝国主义势力的左右，因此，第二，它主张中国社会的发展是“不合规律的”，它可以“斩断了历史发展的线索”。对于这样的见解，现在也没有篇幅来详细批驳，我们只把正确的见解拿来给它一个对照，就可以现出它的鬼脸。正确的新方法论指示我们，一切发展都必然有它的规律性。揭着新方法论招牌的叶青，在中国社会问题上突然主张没有规律性，这是什么意义，聪明的读者一定可以猜透。实际上中国社会的发展是有规律的，而且是依着一般社会发展的规律而前进。封建社会经过资本主义的阶段才能达到高级社会，这是一般的规律，因此，半封建的中国社会也必须经过资产阶级的民主革命的阶段，这是第一。其次，中国近代社会的发展受帝国主义的极大影响，这是不错的，然而这只是极大的影响，却并不是中国社会发展的全部根源。这影响是使中国发展的规律性表现出特别的形态，因此中国虽然经过资产阶级的民主革命，却并不一定要形成完整的资本主义社会，才过渡到更高的社会。但这并没有斩断了历史发展的线索，只不过缩短了这线索，甚至于可以说是促进了这线索的发展速率。

民主革命是反封建的，在外国侵略者存在的时候，它同时又是反帝国主义的，爱国主义的。民主革命表现为爱国主义，并不只是从中国今天才开始，欧洲过去已经有过很多例子了。中国的情势和从前欧洲的不同的一点，只是：中国是受着强力的帝国主义的侵略，自己的民族资产阶级简直没有机会生长起来，因此资产阶级自己没有能力来领导这一个民主革命，他们不能够形成这革命的主力。帝国主义支持着中国的封建势力，使他们强化，借

此实行他们的侵略和掠夺。然而他们愈更想强化封建势力，却同时愈更促进了民主革命的发展，因为民众在这样的情势之下愈更痛苦，而反封建反帝的要求也愈更强烈。

这样，目前中国联合战线上的爱国主义的本质是很明白的，这就是半殖民地的民主革命，而且是它的最高形态，是决定生死存亡（或是解脱锁链或是全殖民地化）的最高形态。

爱国主义文化在中国的本质也是民主主义的。它和帝国主义的爱国主义的侵略性质完全不同，因为它是进步的、斗争的，而后者却是破坏的、掠夺的。但它也不是简单的欧美资产阶级民主主义文化的重复。就好像它在政治运动上已经有了更坚强的主力（不是资产阶级）一样，在文化上也吸收了近代科学的最新成果，而有了更正确的理论基础，同时也就有了更正确的策略和战术。

新的文化是在斗争中发展下来的，也要在斗争中走上它的更遥远的前途，在沙发的软垫上想建设新文化，那是空想。因此，最后我要敬告一般迟钝的文化建设家，如果真心要在中国文化界上留一点功绩的话，就该站到国防文化的联合战线上来，明白地揭出战斗的目标，具体地确定策略和战术，忠实地执行下去。

（原载《现世界》创刊号，1936 年 8 月 10 日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

中国目前的文化运动

(1936.8)

文化在中国，是非常庞杂而又极不平衡的。因为它是建立在中国这样的社会经济基础上，而中国的社会经济现象也正是非常庞杂而又不平衡的缘故。农村和都市的经济上的悬隔，也使得文化上发生悬隔。内地和沿海各省经济上的差异，也形成了文化上的差异。在上海这样大的都市中，我们可以看到近代最尖端的物质文化的存在，而在社会的下层以及内地农村里，甚至还有许多无文化可说的地方。自然我们不能忽视，中国的经济在本质上是半封建制度，在文化上也以封建性为支配的基调。旧礼教的变相的教义仍在社会上层广泛地宣扬着，至于社会下层的大多数人仍没有脱离了旧的俗流文化（像旧戏、旧小说、鬼神迷信之类）的影响。虽然这些东西已经是在不断地表现着动摇和崩坏的征候，并不能够获得大多数民众的坚信，但复古的倾向却是到处存在着的，而且还有人在不断地努力想加强这种倾向。

在这半封建的基调里面，各种各样的文化要素搀杂着，于是就有了目前中国文化上的庞杂而不平衡的现象。这种现象是怎样造成的呢？我们要说，这是由于过去的新文化运动没有完成它自己的任务。过去的新文化运动，是在辛亥以前的康梁时代已开始了，它的任务，在这一开始时就是反封建的。康有为的君主立宪运动，就是反封建的一个最好的表现，但这运动结果是失败了，接着而来的辛亥革命，也没有把封建制度真正推翻，只把军阀的封

建制代替了君主的封建制。在文化上虽然从西洋搬进了一些自由、平等、博爱的观念，但并没有明白地确定新文化的意义，没有用新文化来动摇过孔教的一尊。“五四”运动是比较彻底的新文化运动，新文化在这里有了自己的科学方法，它反对迷信与独断，对于一切都要问为什么。这样和封建的文化明白地对垒起来。这一个运动自然也留下了许多新的和进步的东西，文字改革和白话文的提倡，新的科学思想和方法的介绍，对孔教的积极的攻击，以及后来一天天占势力了的新社会科学思想的出现，都不能不说是“五四”运动的功绩。但这一个运动的社会基础并不坚实，它没有能够打倒了自己的敌人，完成应该完成的使命，只留下了一些功绩，同时仍然让旧文化并存下去。

两次的新文化运动都没有完成，它只好把自己的战斗的血渍，和旧文化的残遗一同留传下来，目前的我们，就是这些血渍和残遗的承受者。因此我们所遭遇到的文化现象，是一个非常庞杂而不平衡的现象。

但这一个文化现象，在目前是要再来一个新的运动了。

这一个运动是怎样的东西呢？这是以爱国主义为直接的主要内容的文化运动。这一个运动的发生，是由于民族敌人的猛烈的新的进攻的刺激，是由于亡国的危机的迫切，是由于民族敌人不但要灭我们的国家，而且正在用种种方法想毁灭我们的文化，使我们在文化上也要成为他们的奴隶。敌人要叫我们修改教科书，要叫我们消灭一切爱国的文化运动，敌人仇视我们的一切有关国防的物质科学的设备。敌人所要毁灭的不单只是新的文化，而且也仇视我们旧文化里的有价值的要素，他们设法阻止民间的爱国连环图画的流行，旧戏中有爱国意义的《风波亭》、《走麦城》之类，他们也设法使它不能上演。

是的，他们也曾替我们宣扬孔教，也曾派僧侣来帮忙佛化，在中国许多地方强迫着建筑了一些寺庙。是的，他们也好像在替我们保存国粹，替我们宣扬旧文化。然而他们是要我们保存糟粕，把旧文化中的最有毒害的东西发挥出来。我们认为孔教是独断和迷信，而他们却要巩固这样的一个“教”。倘若单就孔子的伦理哲学来说，个别的部分也未尝没有可以采取的地方，譬如说“礼义廉耻”罢，倘是真正的“知耻”应用到目前的情势上来，也未尝没有用处，因为现在最大的耻是国耻。然而敌人绝不愿意我们知道这一个大耻，却替我们奖励迷信的孔教。

这样的情形下所产生的新的文化运动，和“五四”时代及其以前的文化运动所不同的，就是它以爱国主义为直接的主要内容。

“五四”时代及其以前的文化运动，从根本上来说，也是带着爱国主义的意义的。辛亥以前的改革是由于屡次受到帝国主义侵略的刺激，“五四”运动的爆发，也和国耻有密切的关系。但那时帝国主义对中国国民的侵略压迫，是通过了封建的统治势力，因此，就像政治上的运动是以反对封建统治为直接目标一样，文化运动的直接目标也是旧制度和封建文化。在政治上，打倒军阀和打倒帝国主义是同样重要的。而在文化上，却特别着重反封建的运动。“五四”运动以前的文化运动上的爱国主义，是从改造自己出发的。但现在的运动，是在敌人的直接猛烈侵略的处境之下发动，自己改造的余裕已经没有了。敌人要并吞的是整个中国，即使是封建残遗，倘若是想走活路的话，也只有走上爱国主义的一途。所以，现在是要集中一切有爱国意义的文化成果，不管是旧的也好，新的也好，一致地去发挥对付外敌的作用，而不单是在自己内部做反封建的工作了。

这并不是放弃反封建，封建残遗在目前仍是最容易被敌人利

用的东西，对于封建残遗的毒素，我们仍同样要抱着最大的警戒。但我们不需要“五四”以前那样单纯的反封建。就是封建文化的遗产或封建文化的代表者，倘若它能发挥出一定的美点，或者在爱国运动上有一点一滴的助力时，我们都可以接受它。我们还需要封建文化中有用的精粹，但我们也要毫无顾惜地排斥有毒的渣滓。我们不需要“五四”时代那样对旧戏持完全排斥的态度，我们还需要现在被禁上演的那一些东西。我们要排斥和忠君同类的盲目服征的思想，但如果有人讲民族气节，我们仍可以接受它。

爱国主义的文化运动完全是民主主义的性质，并且是要在民主主义的精神之下结合成文化上的联合战线。不论是资本主义的文化要素也好，封建的文化要素也好，不论是实验主义也好，社会主义也好，只要你所发挥的是用美点，都竭诚欢迎你到这运动中来。或者换一个说法，目前的新文化运动应该是一个爱国的自由竞争场。不论它的爱国兴趣浓厚也好，淡薄也好，甚至于没有一点爱国的表现也好，只要不是帮助敌人，这里都有它的一席座位。但这运动希望它尽可能地要在爱国方面有点作用，如果它的爱国的作用愈更发挥得多，那它就愈更出色；最能够发挥这种积极性的文化，在这运动中就会站在主导的地位。

这是我对于目前中国文化运动的一点原则上的见解，这是急需积极地做起来，而且需要“五四”时代以来的文化人大家合作的。

（原载《生活》周刊第1卷第19期，1936年8月；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

青年与战争

(1936.9)

这一个题目是《现世界》的编者出给我做的。题目出来了，自然是要说一些话。然而话却不容易说。如果要我板起脸孔，向青年朋友们不负责任的开教训，这或者比较简便些，但我做不来这一套，因为我自己也是青年；又如果可以说些空空洞洞的搪塞话，自然就没有什么困难，因为这只需要能够在言词上掉弄几下花枪，背一背公式，引证一些名言。然而这是不应该的，因为空论无补于实际。那么，我要怎样来说，才能够对于青年朋友们贡献一点真正有益的意见呢？

我想，我应该先把说话的对手方看清楚。我现在要讲“青年与战争”，自然是对着青年朋友们说话。但是不是全世界的青年吧？显然不是。这篇文章是不会送到全世界青年们的眼睛里去的，即使把它写成一篇对全世界青年而发的宣言，也是枉费笔墨。不要说全世界的青年，就是缩小一点，说全中国的青年吧，也仍然太大了。因为中国的青年并不是一个模型造成的，他们说的话也不能老只是这一套。走到农村里去，我们可以看见农村的青年，这些青年和都市里的青年显然不同。不论就生活条件或文化水准来说，农村和都市都是有很大的悬隔的。在职业方面，青年们所处的境况更是千差万别。他们有的在商店里，有的在军队里，也有的在学校里，有的生活在苦痛的深渊中，也有的过着骄奢淫逸的少爷生活；更有多数是失业流荡在街头。我能够把应该对农村青

年说的话拿来对学生们说么？我能够把对苦痛的青年们说的话拿来向少爷之流的人说么？我能够把有职业的青年们听得入耳的话来安慰失业者么？自然每一个青年，不论是什么地方什么职业里的青年，都应该向前进，这是一个不能移易的原则。怎样才算前进呢？这也有一定原则。譬如说：你应该把个人的利益看轻一点，把社会的利益看重一点；又比如说：你应该明白，只有整个民族解放了，你才有真正的出路，所以你应该把全生命奉献给民族解放的运动。这一切一切，都是目前的神圣的原则，我如果单单抓着这些最高原则来说话，也一定可以做出一篇冠冕堂皇的大文章，适用到一切生活条件中的青年朋友身上去。然而这样的文章，给真正在生活中，在实践中斗争着的青年们看了，就未免要说这是太空洞。原则固然是神圣的，但要紧的是要能够主要地运用，才会成为活的原则。不然，无论怎样漂亮的理论，都只等于空洞的咒语，虽然也可以兴奋一下听众的情绪，但并不是现实的真理。

因此，我说话的对手方要有一个限制，所说的话也得要尽量地具体，我不必夸大说要向全中国青年宣言，我也不是对最下层最苦痛的青年说话，因为这些话直接达不到他们的耳朵，虽然最下层的青年们的苦痛是和我们的话题分不开的。我们的谈话，只能是对青年知识分子，而且是知识分子中的比较进步的人，也就是在目前严重局面下想尽一点改变现状的任务的青年人。

但现在的题目是把青年的名字联系到战争问题上去，并不是要谈一般的青年问题，因此现在得把话头转到战争问题上来。说到战争，我们也得要很具体的来谈，不要抽象的战争问题。这就是说：我们不能空空洞洞的说战争的好或坏，不能空洞地主张青年们要参加一切战争或反对一切战争。我们只应该这样问：目前我们会遇到一些什么战争？目前的战争的性质是什么？我们青年

在目前的战争中应该尽一些什么样的任务？

只有虚伪的人道主义者才会说一切战争都是罪恶，他们会说：一切战争都是人类的自相残杀，而自相残杀是不对的，所以要反对战争。他们不知道，人杀人的事情，不一定是要在战争的时候表现。像帝国主义的侵略，在表现上甚至于会带着“亲善”的面貌，而无形中却不知要杀死多少人；他们不知道，同是战争，同是人杀人的现象，然而有一种战争，在实际上却能够消灭人杀人的罪恶，譬如民族革命战争，是对于帝国主义侵略的反抗，表面上是人杀人的手段，实际上却是反对人杀人。虚伪的人道主义只看见表面，而看不见实际（或本质），因此会反对一切战争，甚至于反对大多数人所需要的民族战争。

然而我们不需要战争狂。民族革命战争只在反抗侵略的范围内值得我们赞美。帝国主义者的侵略战争也常常揭着民族主义的旗帜，但这是另外一种相反的东西，它的目的不是反抗侵略，而是掠夺别人和屠杀弱小者，用民族战争的名义来巩固少数金融寡头主义者的无上统治权，只有这样的帝国主义者，才会盲目地崇拜一切战争，才会努力制造侵略战争，才会需要战争狂。

目前的战争和人们对于战争的态度，就常常有以上两种恶劣的倾向和特性。一方面是喝血的帝国主义者制造着战争狂，在法西斯主义支配的每一个帝国主义国家里，军备的扩张和褊狭的民族主义宣传，实行着激烈的竞赛。另一方面，有虚伪的人道主义者在那里空口诅咒一切战争，实际上却放弃了反对战争的真实力量，或者如像一部分僧侣教士之流的人，把侵略的罪恶交给上帝或神灵去做来世的惩罚，而在现世却反而叫人忍受侵略，忍受压迫；还有，弱小民族国家的不抵抗主义者也是可以归入这一类的倾向的。不抵抗主义者不知道用自己的力量去反抗侵略，想把制

裁侵略的任务交给不可捉摸的世界公道，希图坐享现成，或者想用"以夷制夷"的方法，美其名曰"利用帝国主义的矛盾"，希图侥幸避免侵略。这一个倾向，我们可以把它称做"超然的和平主义者"，所以叫做"超然"，并不是说它能够超乎战争之上，而是说它离开了争取和平的实际行动，只超然地空谈和平，甚至于反而会助长了侵略战争。

在火药气弥漫全世界的今日，一个进步的青年不应该是战争狂者，而应该是一个和平主义者，然而也决不应该做一个超然的和平主义者。他应该很切实地研究目前威胁着世界人类的战争的性质和反对战争的方法，他不用美丽的空话来诅咒一切战争，而要考虑怎样用实际的力量来消灭侵略战争，也就是要用斗争和战争来反对侵略战争。自然，这一个任务并不是青年所特有的任务，凡是真实爱和平爱自由的人，不论中年老年，都应该而且实际上已经去努力实现这个任务。我们已经看见，目前整个世界已经分成了和平阵线和侵略阵线的两大营垒。真正爱和平爱自由的人都站到和平的阵线里来。只有靠着这坚强的阵线（而不是靠空洞的道德教义），才能够打击侵略战争的组织者的势力。是的，和平阵线上的任务并不是青年人的特殊的任务。然而一个前进的青年，在目前，他对于战争的态度，就是要毅然决然的走到和平阵线里来，做一个热烈的反帝国主义反侵略战争的斗士！

目前的和平阵线是具有世界性的。因为侵略战争所威胁着的是整个世界的和平，所以和平阵线也就要动员世界的力量。但它的表现是各式各样的。在国际关系上，和平阵线的表现是外交的和平政策，是集体安全制度的拥护；在帝国主义者国家的内部，它的表现是人民阵线的斗争和黩武主义的反对；在殖民地半殖民地及弱小国家，它的表现是民族革命战争，是各阶层各党派的抗敌

联合战线。中国是半殖民地的国家，民族危机的加紧，使联合战线的任务分外地迫切重要。如果要我对中国青年说话时，我自然要说，如果你们是爱和平爱自由，如果你们是要做一个前进青年的，那就应该毅然决然地起来为联合战线而努力，应该努力去组织民族革命战争，与乎反对侵略战争。

但前面已经声明过，我现在不是对全中国一切的青年说话，而是对比较进步的知识分子的青年朋友。这理由，不单只是因为这方块字的文章不能够普遍到全中国的青年，并且也因为中国也有不少的青年朋友在生活实践中有了相当的经验，他们已经明了自己的任务，和怎样实现自己的任务的方法，他们的认识也许超过了我，比我所知道的更具体、更丰富、更真实，我所说的话，对于他们仍不免太原则、太空洞，我号召他们为联合战线而努力，这完全是多余的事。在这样的意义上，我可以说还没有资格向他们说话。我的说话只是对于比较前进，或者努力前进，而在工作上比较少有经验，或者还感觉到动摇的朋友们。他们在自身方面还没有把握到坚定的认识和方针，然而有着良好的倾向和热情，他们应该被动员起来，更正确地执行他们的使命，并且以他们为媒介，去唤醒这方块文字所达不到的，另外一些在生活的苦痛深渊里沉睡着的青年们。

是的，如果要把青年和战争联系起来的话，那我们立刻就可以回答说：现在中国的青年是遭逢到了一个神圣的民族抗战。每一个愿意前进或努力前进的青年，都要做这个战争的组织者和推动者。一个民族抗战的组织者和推动者并不是由于战争狂，而是相反地为着世界的和平阵线的利益，为着自己民族的生存和利益，也就是为着自己的生存和利益的斗争。在一切社会运动中，青年们总是最热情、最勇敢的，我们的青年也要以同样的热情和勇气

去推动民族抗敌联合战线的工作。

联合战线的工作是最繁难的工作，因为它要联合利益主张完全不同的各党各派的人们。这是要有极大的勇气而同时又要有极大的忍耐，要有充分的热情同时又要有清楚正确的认识。在联合战线上如果不能把握到很正确的政策，就会弄到联而不合，弄到反而自己分裂。联合战线的目的是准备战争，然而要使这战争圆满地组织起来，所走的道路，却不单只是战争的道路，却要应用巧妙的政治策略和切实的教育宣传。

我们的青年每每有了极大的勇气而没有极大的忍耐，他们每每能够抱着充分的热情而来，不及考虑到正确的认识，结果常常会走到错误的道路上去。在联合战线的任务前面，青年朋友们的过分性急常常是左倾幼稚病的原因，对于事情的成功希望得太急，对于战友的行为的纯洁性太过于苛求，对于理论的原则拘泥得太过分，结果常常不知道细心体察客观状态，不知道一步步依着客观形势而促进战友的联合，太快地提出过高的要求，使许多有联合可能的人们不容易马上接受，甚至于因此吓走。这种现象，是在我们青年朋友中常见的，他们的目的虽然在联合，而实际上却成了关门主义，这是目前急需克服的青年朋友们的缺点。

我们现在不是谈联合战线，关于这些工作问题，这里不打算详论下去了，青年与战争的题目也就此可以告了结束。现在中国的青年，是应该努力去组织民族抗敌的战争，也就是反对侵略战争。而在这民族革命战争的组织过程中，首先要克服青年特有的一些弱点，去完成民族各党各派的伟大联合。

（原载《现世界》第1卷第2期，1936年9月1日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

纪念“九·一八”

(1936.9)

“九·一八”又到第五周年了，每一个民众到了这一天，应该问一问：敌人的侵略现在到什么程度了？我们对于敌人的反抗运动又是怎样了？

就好像一个长期的病人，在医疗的过程中，每隔一定的期间，总得要详细检查一下病情一样，一个不断地受着侵凌侮辱的力图反抗的国家，到了这国耻的纪念日子，也应该自己检阅一下受侮辱和反抗的情状。

检查病情的目的，并不是要把可怕的病魔暴露在自己的面前，而使自己战栗绝望，也不是为要得听见一点儿痊愈的消息，而使自己欢喜，心理上的刺激，并不是检阅的目的，目的是更实际的，战斗的：是要在过去的病情发展状态中，发见有没有什么医疗的错误，借此可以决定新的斗病的方针。

不必因为敌人的进攻的加紧而惊惶失望，因为敌人本来就是要致我们的死命，恐怖也是无用；不要因为我们已经有了很好的抗敌策略就沾沾自喜，因为任何策略都要在能够动员起实际力量来之后，才有真正的效果。恐怖和欢喜一样无用，我们要在情势的检阅中发见更好的动员方针。

是的，敌人的进攻是一年一年的加紧，一个“九·一八”的周期甚似另一个周期，由“北守南进”近到“南北并进”，由军事的、外交的，更进到文化的、经济的，成都设领的风波，绥东进

攻的加急，许许多多的新事件的发生，都使得最近这一个周期里的情势显得空前的紧张。是的，这是1936年的周期，整个世界都被火药气弥漫着，敌人对中国的进攻，是表现着中国民族的危机，也暴露着第二次世界大战的危机。

但人民的反抗，也以同样的比例加强了。“一·二九”的学生运动，第一声暴发了这一周年的反抗火焰，这火焰很快也就燎遍全国，环境虽然照旧有许多困难，但民气的表现已经不像一年以前那样沉寂。这抗争的火现在仍不断的向上涨，敌人的无餍足的侵略，使中国更多更广泛的民众都觉醒了，在这一年中，全国各阶层各党派的人都渐渐明白抗战的必要，并且在这样的基础上，喊出了联合战线的口号，不管你是主张什么，你关心的利益是什么，倘若你是要求生存的话，就应该听从着这个呼声的号召，集合到国防的，抗敌的联合战线上来。

国防的动员的要求，是这一周期里反抗运动中的最大的事件，是新的中国民族解放的最高方针和策略。国防的动员，是要动员一切要求生存的人到抗敌联合战线的旗帜下，它不只是动员一个军队、一个党派，而是要动员全国各种地位、各种领域中的爱国民众。

这一个动员的运动，自然不是一桩轻易的工作，不是说说就会成功的工作。我们所揭示着的原则（联合战线）虽然是正确的，然而在实行的时候，显然还有许多的困难给我们遇到，有许多的错误要我们克服，是不是能够很准确地依照我们的愿望动员起来呢？这就要我们对于联合战线的原则有巧妙的应用，不要把它做成死的公式，而须依照着一定客观的环境的情势来决定具体的方法。

联合战线的运动，从一开始喊出来的时候就有许许多多的爱

国民众去努力实行。到现在，实际经验和教训也已经有了相当的积蓄，在这纪念日的一天，我们就得要把这些经验和教训加以检阅。

不论是错误，是失败，是成功，都要在这里详细检阅一番，因为新的工作方针的决定，是要以它为最后的基础。

纪念“九·一八”，是要使联合战线的运动更进一步地开展，为要把国防动员的目的更进一步地推动起来。

（原载《读书生活》第4卷第9期，1936年9月10日；署名：崇）

“到学校去”和“到民间去”

——答杨超贞、顾世红、明若水诸君

(1936.9)

差不多每一个学期终了和开始的时候，我们总要收到几封关于升学问题的信。但在过去我们都没有在《读书问答》里做过正式的答复，因为他们所提出来的问题都很简单，大抵只是怀疑升学是不是有意义，觉得学校好像是一个“狭隘的笼”，人被关在这个笼里，就要和社会生活隔绝，离开实践，使社会失去了一个有用的分子。因此他们问了：“我们是不是应该被关在笼里呢?”

对于这一类的疑问，我们大抵只是在代邮栏里简简单单的答复：学校教育虽然有它的缺点，但要说进学校完全无用，这也是不对的。在中国，能够有力量做一个学生，是颇不容易的机会。学校的生活条件，使我们可以求得较高级的理论和知识，我们自己只要善于努力和应用，不见得完全没有用处。因此我们并不反对“到学校去”。

有人也许要以为这是读书救国论，但我们的意思和读书救国不同。读书救国论的口号是“回到书本子上去”，也就是要人“两耳不闻窗外事，一心埋头读死书”。但“回到学校去”的人却不一定是回去读死书。学校里也有许多“窗外事”，也有许多的实践，值得我们去“闻”，去做的。实际上，从“五四”以来，前进的学生们就不断地在“闻”着、做着，他们虽然生活在学校里，然而

学生爱国运动却常常是全中国民众爱国运动的先锋。"回到学校",不一定就读不到活书了,要紧的是自己本身要努力求活,学生运动的历史里就有许多能够求活的同学们的模范了。

有谁要决定完全抛开学校,一直钻到民间去吗?这样的人,我们也一样地拍手赞成他的英勇。我们不反对,"到学校去",并不因此就要阻止人们"到民间去",不,我们还要号召许许多多的人到民间去。但同时也要指出,救国运动是广泛的,战线极长,我们承认"民间"的救国运动极其重要,但有谁要轻视学校的救国运动的话,我们也是要反对的,因为这种褊狭的思想是会把救国运动限制在很小的一隅上,使它不能够膨胀、扩大,不能尽最大限度来建立联合战线。

我们不能把事情看得太机械,不应该把理想弄得太美化。因为学校教育有缺点,我们就不到那里去吗?那么,一定要完美无疵的理想国我们才可以去么?说学校黑暗,那么,民间也一样黑暗。正因为有黑暗,才有我们向光明的实践,如果世界都到了至善至美的境地了,那还用得着我们斗争吗?所以,我们说学校里也有许许多多的实践,所以我们不必反对"到学校去"。

现在,是九月初旬,学校开学了,在过去了的暑假中间,我们又接到了二三十封发出同样疑问的信。不过,情形却多少有点不同,"一二·九"、"一二·一六"几次的学生大运动影响了我们这班来信的读者,使他们在这一次的来信里多了一些内容,他们不再是那样简单地诅咒学校教育,却把问题牵连到救亡运动的问题上来了。我们现在只举出杨、顾、明三君作为代表,因为他们三位读者的来信,是从三种不同的立场上来发问,大致已可包括了那二三十封信的一切意见,这样,我们就把这答复他们三位的信,拿来同时答复其余二十多位问者以及有同样疑问而没有来信

的读者诸君吧。

杨君是一位小学教员，他是真诚地热心教育，并能理解到教育上的民族解放任务的重要。因为他十分热心，于是对于教育的现状就特别感到不满。为要尽量弥补目前教育的缺点，他对于他的学生，就“时时刻刻的向他们说时事，并灌输一些新兴社会科学知识”，“可是有的学生暑假后要毕业了，还有的要升学呢，他们为着升学的前途着想，对于我们的这样指导，就感觉得不需要，至少是暂时的不需要……”这情形使杨君很苦恼，他想要他的学生去做一个民间的救国的战士，想劝他们不必升学，“中学校里所学到的东西有什么用呢！”然而事情却不能如他的希望，他觉得：“这真使我为难了，对他们说，不要升学吧，可是他们毕业后做些什么呢？何况他们有的还有志升学，或家庭要他们升学呢？要他们升学吧，就只有逼他们加紧用功，熟读死课本，死记投考指南，升学指导之类的书籍，甚或害及他们身心的健康。”杨君的呼声，无疑地是代表了一般爱护青年的热心教师们的苦闷的。

顾君是一位高中二年级的学生，他在学校里会热烈地做过救国活动，但是受到了许多刺激，使他灰心了。“办教育的人给教育染上了很大的污点，同学们受着的压迫太大了，一部分的同学又太麻木不仁，不明白自己的任务，不肯积极地参加救亡运动，更有一部分同学（虽然是少数）却显然干着汉奸行为，施行着有力的破坏手段，……我差不多也被开除，但这样的环境，就是不开除我，我也不愿意在这里面混了。因为这样干下去没有意思。……我准备到民间去，贫困的民间一定欢迎着我，……”这是顾君在上学期完了时给我们的信。

明君是在这个暑假里回到家乡去做了一点救亡工作的。他的信最近才收到，向我们报告了他的经验。他的感想，和上面杨、顾

两君的情形却相反，杨、顾两君是看厌了学校教育，对学校教育失望，而明君却是到民间去走了一转，吃了民间苦头，又觉得民众也没有办法：“我会决心要抛开学校，因为那里充满着太大的阻碍。……但走到民间去看看，情形却更凄惨，要在这里开展救亡工作，真比叫石头走路还难。民众只知道要饭吃，对于什么抗日救亡，一点也没有兴趣。学校内救亡运动虽然有阻碍，然究竟还能开展。……”这是明君的失望的叹息。

前面的三封来信代表了两种见解，前面的两封信是反对到学校去，后面的一封是对“到民间去”怀疑。两种意见似乎是恰恰相反，其实却是由于同一个来源：都是把理想看得太高，把热情放纵得太过火，把救亡运动看得太单纯容易。是的，这一切缺点，是我们目前一般青年所常有的。我们每每忘记了自己并不是生活在空想的世界里，而是生活在现实的世界上，我们梦想着纯洁高尚的救亡运动的梦境，追求着这梦境，于是碰到了和我们的梦境不同的现实地狱时，我们就表示厌恶，不屑去沾染，这是一种洁癖，前进者的洁癖，然而这洁癖是不对的，要克服污浊的现实，必须走到污浊里去，不然你对于污就无可如何。

杨君是过分的热爱他的学生们，梦想着他们将来走进纯洁高尚没有压迫和恶势力的环境里，所以不愿意他的学生升学。顾君也是抱着一个美的梦想，想找到一片最容易开展救亡运动的境地，于是离开学校，到民间去。然而这样的理想是走不通的。不是吗？杨君就已经感到为难了：“劝他们不要升学吧，可是他们毕业后做些什么呢？”全中国现在就没有一块完全干净的土地，学校是这样，别处也是一样，那么，你叫他们到什么地方去好呢？我们可以说：没有一块理想的好地方可去！是的，顾君一定会反驳这句话，说：“可以到民间，民间就是好地方。”而且他也果然去了。但这样的

话，只是表示他还没到过民间的一种空想，如果他真的抱着这种幻想，真的把民间当做最容易开展救亡阵线的境地，那么，他后来的失望，一定是可以料得到的。明君不是一个榜样吗？

希望太大，失望也就更大，理想太高，跌落下来也就特别重，这都是由于忽视了现实，不知道我们的目标要在现实中去争取的缘故。

我们要教他们怎样办呢？我们要说，厌恶黑暗，离开黑暗，这样的思想和行为并不是真正的前进的行为，这是逃避，逃避是没有用的，人总要在社会上生活，你无论如何总逃不出这社会，因此，你不能因为学校环境不好就逃避到社会上去，也不应该因为社会环境不好，就一定要羡慕学生。抱着这样的心思，人是永远没有满足的一天的。已经说过，救亡工作是广泛的、多方面的，到处都需要人做，你看见学校教育那样坏，同学们那样沉闷，那么，就在这些地方，需要你这前进的人去打破沉闷。你看见民众麻木不仁，那么，就在这些地方需要你去想办法，所以，如果一位学生决心抛弃学校，到民间去，那我们当然要十二分的鼓励他，但希望他不要抱着太美丽的理想，不要把民间工作看得太容易。如果有一位学生觉得自己需要升学，那我们也不必反对他“到学校去”。我们只要想想，目前学校里原来有着的救亡青年，还常常被赶出学校来，他们要回到学校去还不可能，那我们为什么要阻止别的前进学生到学校去，使得学校的救亡运动减少一分力量呢？

到学校去，我们也不必反对，只要他不是到死的书本子上去。

到处都可以去，不要对任何地方抱太高的理想，这是我们对许多失望彷徨的读者们最重要的赠言。但是，单单抱着这一点观念，还是不够的，如果没有正确的工作方法，去克服我们所走进的境地里的困难，我们还不是同样会失望？

什么是正确的工作方法？这不是我们现在的题目范围内的事情，然而又不能说没有密切的关联。我们叫人到民间或到学校去，并不能只叫他去倒霉，要怎样才不致于倒霉呢？这虽然越出了题目范围之外，仍不能不在大体上略谈一下的。

“不要太理想”，这一句话，我们在决定“到那里去”的时候必须要记住，这是前面已经说过的了。其实这同样的一句话，在我们讨论到工作方法的时候，也同样是一个最重要的原则：不要太理想，不要太性急地要求马上实现我们的目标，要切实地看清楚现实环境的情形，针对着这情形一步步做去，从现实的污泥中一步步地劈出我们的道路来，这就是我们现在所能说的最高的工作原则。

把话讲具体一点吧。譬如说，我们的目标是唤醒和组织周围的人起来救亡，我们的理想是使他们全都觉悟到自己的责任，一致起来行动。我们是不是随便到什么地方，都可以马上提出救亡的口号来号召呢？如果这样做，就是太理想，太性急。这样的做法，十九要碰钉子的。因为我们的口号虽然很容易马上叫喊出来，别的人却不一定能够马上接受。明君走到民间去的经验，和杨君在学校里的成绩，就是一个证明。

我们不应该从我们的理想口号和原则出发，而应该先从周围的人们自己所关心的利益出发，我们走到他们中间，就要先认真地了解他们，虚心地为他们做事，不要因为他们关心的不如我们的理想，就加以轻视。农民关心吃饭问题，学生关心升学问题，这是他们的生活条件使然，我们应该设法给他们以相当满足，从这满足中，使我们和他们中间建立起互信，然后慢慢地引他们到我们的目标方面。如果我们不从他们自身的利益方面引导他们，却性急地用不合时宜的口号去强制他们，这不但没有好处，反而会

引起反感。试想想，中国的土地这样广大，各地的发展情形是那样不平衡，民族危机虽然这样紧迫，然而在边远的内地，有些地方的人民也许还不知道日本帝国主义的侵略是什么，如果对这些人马上提出抗×的口号，要叫他们过来，这会引起什么结果呢？

如果一个地方的农民很切迫地要求解决土地问题，那么，我们不能阻止他们的这种要求，在不防害联合战线的限度之内，还应该帮他们的忙，因为对于这样的人们，只有叫他们在土地上有了相当的满足，他们才会感到自己的土地和国家的重要，才会进一步走上救亡联合战线上来（这虽然不一定是最普遍的情形，但至少是一部分的情形）。如果学生们要求升学，你就不能完全反对他们的要求，叫他们不要升学。你应该经常的在一方面给他们帮忙，而在这中间不断地灌输一部分的社会科学知识，即不能把功课完全丢开，把你理想中的东西去勉强代替。如果你是一位努力于救亡运动的学生，你的行动切不可随时随地只知道做救亡的一件事，而对别的同学的日常利益问题完全不注意。因为只有这些问题才能使你和同学群众接近，使你不至于和他们脱离。

以上就是工作方法的一个最高原则，也可以说是唯物论的原则（不太理想，而注重从实际上去推进），这原则是需要每一位热心救亡的朋友们加以深深的研究，需要依着各种环境而使它具体化的。不论到学校去也好，到民间去也好，都要紧记着它。篇幅有限，我们也不再详谈了。

（原载《读书生活》第4卷第9期，1936年9月10日）

历史的内因论的具体问题

——答陶明渊君

(1936.9)

一

陶君来信对本刊四卷四期答韦尚白君的文章——《关于内因论与外因论》，提出一些疑问。这疑问关涉到历史的具体问题，我们认为很重要，应该再提出来讨论，一来使读者对于历史问题有深一步的了解，二来再一次打击叶青的似是而非的历史哲学。

究竟叶青的历史哲学是什么东西呢？首先他装成很忠于辩证法的样子；他说："事物本身没有内在矛盾，外因无如之何。……所以一元的内在矛盾，是发展的原因，外因乃是助力"。他承认这是"最高原则"。可是，转一个弯子，他又以为这"最高原则"，只适用于欧美，而不能适用于中国。因为中国历史是"外烁"的，"不合规律"的，所以中国要例外。这种不值一驳的机械观，早已被正确的理论和客观的事实打得粉碎了，本刊四卷四期的文章，再给他一个很有力的打击，说："一般的东西，常常要以特殊的形式表现出来，世界上决没有单纯的作为一般的存在物。……没有单纯的一般，同时也没有在一般之外的单纯的特殊物。"这几句话，在方法论上，已把内因和外因的辩证法的关系，说得很确当，很透彻。并且又提出一个结论："要说明中国历史发展的问题，就得

以中国社会内部的矛盾做基础，研究这些外力是怎样通过这些内部矛盾而发生影响，研究中国在这些外力的影响刺激之下，是怎样发生自己的矛盾和运动”。必定要这样，才了解“为什么资本主义……到了日本却使日本形成了一个资本主义国家，为什么到了中国，又只能把中国造成了半殖民地半封建社会！”当然，这结论是一点错误也没有的。谁敢大胆主张中国不是半殖民地社会，或主张日本不是资本主义社会？同时，谁又敢否认中国社会和日本社会，不是“以内因为基础的内外统一论”所造成的呢？但本刊的答复，还只限于原则上的驳正，在实际上，中国史和日本史，究竟怎样贯彻着这辩证法的“最高原则”呢？这问题还剩下来等待着“读者诸君踊跃地质问”的。

果然，陶明渊君的质问先来了。陶君的原信太长，这里不能完全登出，只能把他的疑点抄录出来：

（一）日本在资本主义未侵入以前，社会经济机构，都和中国差不多。为什么日本接受了外力后，会使整个组织瓦解，直变为资本主义。如果说日本是接受这种外力才能走入资本主义的话，那么，中国历来也受外力的恩赐不小，为什么不会变化呢？

（二）中国与日本，在资本主义未侵入以前，同是封建社会。为什么日本一经资本主义的激荡，就把封建势力摧毁，而形成资本主义的体系，而中国仍然是停滞着，以至沦为半殖民地呢？这就外力当然是解释不通，但内因在何处呢？

这里抄来的两个疑问，除说“日本……把封建势力摧毁”和“中国仍然是停滞着”这话有些语病，或表现得不正确以外，他的疑问，不外是：资本主义日本和半殖民地中国是怎样“贯彻着辩证法上的以内因为基础的内外统一论”而造成的呢？

半殖民地中国和资本主义日本，是事实上的问题，我们要怎

样应用具体的事实，来说明历史的内因论呢？

二

既然内因是历史的基础，而外因只能在这基础上发生或大或小的影响，那么，我们假若忠于辩证法或不抛弃历史理论的最高原则，对半殖民地中国和资本主义日本的发展过程，就必须解释得明明白白。

有许多曲解历史理论的人，以为东洋和西洋所走的路是不同的。不错，历史不是千篇一律，也不是到处一样，没有半点差异，不，世界上没有这么一回事。然而，承认各国史的特殊性，并不是否认世界史的一般性。例如：人类由原始共产制而奴隶制，而封建制，再而资本主义制，这是历史的一般性，各国都不能有例外；但由于各国的地理上及其他条件，历史的特殊性也是不可避免的。例如：东洋奴隶制是不完全的，东洋封建制是集权的、停滞的。这种不同，是各国的特殊环境所造成，然而，个别的特殊性，不能离开一般的规律性，即是：一般的东西，是用特殊的形式来表现的。因此，中日两国的历史，也通过世界史所通过的阶段。先拿日本来说。明治维新，谁也承认是日本封建制转为资本主义制的关键。关于维新的历史根源，叶青所说的外力的刺激，是很重要的，但没有内部的矛盾，换一句话，在封建社会若没有资本主义的根苗，外力的刺激是唤不起什么维新运动的。"一星之火，落在干草堆上，可以燎原，落在止水池中，则可平安无事"（沈志远先生语）。在日本封建制的末期，真有没有资本主义的前提条件呢？当然是有的。明治维新（1868年）前的日本，是德川封建制，那时代由17世纪初至19世纪中，经过了二百七十多年，在那二三百年当中，封建制已到了最后期，播下了资本主义的种子，即

是：地租已发展到货币地租形式；作为产业资本的“最重要阶梯”——工厂手工业，是普遍于各地。举例来说。在德川末期，轻工业中的制酒业、纺织业、砖瓦业和重工业中的煤矿业、铁矿业、兵器业、铸币业等，都出现了工厂手工业的生产机构。同时，因为工业和农业的分家，商品交换的发达和商业高利贷资本的横行，所以诸侯对货币的需要一天天迫切起来，于是他们强迫农民改现物地租为货币地租。既然要纳现钱，即是国家既有法定的税率，那么，不管丰年或凶年，农民都要经常地负着不可翻身的担子。地租改征货币以后，诸侯不但榨取农民的剩余劳动，而且强迫他们把一切生产品在市场换了货币，为他们支撑门面。他们的欲壑，是难于填得饱满的，所以农民急速地向着两极端而分化，大多数农民破家失地，沦落为赤条条的穷汉，只有少数幸运儿才变为肥团团的富农。在工厂手工业里，工人和厂主的关系，已变为资本家对工人的关系，从来师傅对学徒那种如一家亲的生活，早已化为乌有，而换了一副冷酷的面孔。这是资本主义的前提条件。

反观中国，有没有具备着这种条件呢？

中国封建时代，农村公社散布于各地。公社的残余现象，是奴隶制时代不会普遍采用奴隶劳动，公社不会完全被清算的结果。然而，因为有公社的存在，在各公社之间，大家关着门，你不管我，我也不管你，使中国历史，于一两千年间，反复着“死了又生，生而复死，生生死死而不已”的现象，结果，手工业既不发达，交换关系也不盛行，地租形态，虽由力役制改为现物制，但现物制始终不能够顺畅地普遍地过渡到货币制，只好停滞着反复着，不能够通过所应该通过的三个阶段。在手工业方面，因为有公社的残余，手工业和商品交换关系，已经不能充分发展，而专制政府，又居高临下，作威作福。他们或者包办手工业，如汉代

垄断盐铁及其他工业，或者摧残手工业，如唐宋时代取缔“水碾碓”（磨谷的水车），甚而至取缔商业取缔行会的政治权利。这一切使工厂手工业一直至清末才渐渐萌芽，如当时景德镇的陶业，南京、苏州、成都、广州的丝织业，其他采矿业和制盐业，也具备了工厂手工业的特殊状态（小企业家共有生产手段）。

根据这前提条件来说，中国显然比不上日本。在中国，地租不能普遍地转为货币形态，工厂手工业，虽也有萌芽，但只是畸形的。虽然我们也不敢肯定日本农业和工业都正常地由一个形态转为别个形态，可是拿来同中国相比，毕竟来得正常些，即是：由封建制转为资本主义制的客观条件，日本比中国成熟些，那是没有疑问的。

三

我们再来研究一下革命主体问题。

封建经济的衰落，有着内部的必然性，这点我们在上面已经解释过。然而，衰落的必然性，绝对不是纯自动的过程。正如我们不相信资本主义会自然而然地崩溃，因而等待着新社会的到来一样，我们也不相信封建社会会自动消灭的。除了客观的必然性以外，我们要强调革命主体的作用。在日本封建制的末期，农民所担负的地租，常常要超过百分之五十，加上杂税及其他不法的盘剥，恐怕要超过百分之七十至百分之八十；此外，他们还要负着义务劳动，在政治上他们没有独立的人格，生活上又没有行动的自由；再加上商业高利贷的盘剥和垄断，他们条条都是死路，只有反抗是死里求生的惟一道路。所以在德川时代，农民暴动事件，一共有 574 次，由 1853 年至 1866 年那 14 年间，就有 52 次。当然，中国农民暴动，不会比日本逊色的。如陈涉吴广事件，汉末

黄巾事件，唐末黄巢事件，宋末方腊事件，明末李自成、张献忠事件，尤其清末太平天国事件和义和团事件，这一切历史上惊天动地的暴动，是中国农民死里逃生的最后一战。虽然农民并非以开辟资本主义的生产为目的，而只为着小农经济的发展而战斗，但农民运动在历史上的作用，是任何人都不能抹煞的。然而，农民暴动是没有组织的，若在城市中，他们得不到资产阶级或工人阶级的领导，是不会成功的。一提到这点，中日农民运动，就有极大的分歧点了。在日本的德川末期，农民运动，往往能取得城市资产阶级和工人阶级的援助，但在中国，太平天国失败了，义和团运动也失败了。当然，失败的原因是多着，最不能轻视的是封建政府勾结帝国主义共同压迫他们，然而，他们为什么不能抵抗内外的夹攻，终久要一败涂地呢？缺少了城市的政治指导，不是决定的要因吗？

正在那时候，资本主义已束装东来了，英、美、法、俄先后要求撕毁德川的锁国令了。1853年，美国派四只军舰，泊着浦贺，武装要求通商，1854年，日本不得已开放下田、函馆两港，四年后，又开放神奈川、长崎、新泻、兵库四港，并且缔结条约，承认美国享有治外法权。这种被迫开放门户的惨剧老大的中国也同样经历过。最先葡萄牙人、西班牙人、荷兰人、英吉利人，都看上了这个“天朝”。后来英国压倒了一切，同时，由于英国工业的发展，驱使它打倒了中国的锁国牌，造成了震撼全世界的鸦片战争，强迫中国订立了卖身契约。由这点来看，中日的命运是同一的，即是：德川政府和满清政府的锁国政策都是给西洋资本主义一鼓而扫平的。然而，命运虽然是相同，但两国资本主义成熟的程度，是不同的，所以日本自外国叩门而入之后，立刻喊出“尊王攘夷”的口号，一面打倒德川政府，建立明治新政府，一面又

阻止着外国资本主义的进攻，由上而下，实现了所谓资本主义的革新运动。那时，国际形势，也给日本维新以许多有利的条件。什么条件呢？1853——1856年的英法俄战争，和1861——1865年的美国南北战争，使列强为着其他问题，来不及东顾，结果，明治维新得积极地顺畅地进行着。不久，它在中日战争中打败了中国，在日俄战争中又打败了俄国，于是乎新兴资本主义的日本，在世界上就打稳了基础。在另一方面，自鸦片战争、英法联军战争、太平天国运动以后，满清政府的假面具，早已被人拆穿，露出了本来的庐山；而且，当时满清政府的腐败官僚和贵族，几乎无一不反对变法，较开明些的张之洞辈，也依然不脱老调，提倡“中学为体西学为用”。也在那时候中国又给小国日本所战败，再经过义和团事件，只有等着帝国主义来瓜分、来宰割，帝俄、日本在东北，法国在华北，英国在华中、华南，而半殖民地中国的命运，从此下了奠基石，四万万中国人，也从此过着奴隶的非人生活了。

资本主义日本和半殖民地中国是这样形成的。只知“尊重”表面的“事实”，因而死抓住“外烁”论，力说中国历史的“不合规律”性的叶青的诡辩论对呢，还是尊重事实的本质，因而“在承认内因的前提下，来分析外因的影响作用”的辩证法的方法对呢？

（原载《读书生活》第4卷第10期，1936年9月25日）

科学的国防动员

(1936.9)

很早曾经有人主张“科工救国”，现在谈起“科学的国防动员”来的时候，很自然地会令人联想到“科工救国”的主张。谈科学的国防动员是不是就等于主张科工救国呢？抑或是要反对科工救国，另来一个花样呢？

我相信现在有很多人拥护科工救国的主张，我并且相信，拥护这种主张的人，多数还是纯洁诚恳的自然科学的研究家。他们是诚心地爱着自己的中国，很希望中国振作起来，他们看见自己的国家什么都落后，而在科工方面的落后却尤其显著。他们看见了中国的这种病症，于是想用科工的滋养药来救治中国，使中国能脱离被压迫的艰苦境地。

抱着这样纯洁诚恳的心情的研究家，确是很不少的。这种情形，我在各地读者的通讯中就常常可以看出来。我对于他们的心情，实在觉得相当的可敬。对于他们的主张，我觉得也不能说完全不对。中国在科工方面的落后，难道不是事实吗？中国自己的科工水准的提高不是也需要的吗？倘若一旦抗敌战争爆发了，不是也很需要科工的帮助?前方的战士多懂得一些战事的技术知识，不是就多有一些好处，后方多有几个医生，受伤和生病的战士不是就可以多减少一些痛苦？救国如果不要科工，那等于想徒手去迎敌人的炮火，不知要白白牺牲多少性命，救国是要动员全国各种领域里的一切物质力量，科学也是要动员的一个主要力量，在

这样的意义上，我们就不能说科工救国完全不对，因为我们确然是要动员科工来救国的。

我们不反对科工救国，并且要极力动员科工来救国。但有的人把科工救国故意推论到了极端，成为非常片面的“科工救国论”，这却是我们所不能同意的。我们所以不能同意，是因为这一种科工救国论，有着两个毒害的论点：第一，它认为只有科工可以救国，别的都不必要，把政治经济文化，甚至于军事的力量都完全忽视了，以为只要科工一发达，就什么都不成问题，因此，第二，它在实际上就宣传着一种等待论，不论国难怎样危急，这一种科工救国论者还是说：慢点反抗罢，我们的科工还没有发达够的，等一等我们的科工水准追及人家了，自然就救得了国家。

这样的科工救国论，实际上只是一种“科工误国论”。因为它是以提高科工为口实，使我们忽视了需要反抗的紧急关头。国家已到了生死存亡的时候了，甚或至于亡了，这种“救国论”仍然是会振振有词的说：等着罢，等我们的科工水准提高了，自然就什么也不成问题。

这一种科工误国论，常常是从别有作用的人们中间宣传出来的，它实在是不抵抗主义的一种。和读书救国论、50年准备论等，有着同样的毒质。我们不反对救国的人同时要努力读书和研究，我们不反对救国要有准备，但以读书为口实而放弃救国，以准备为口实而忘记抵抗，那就是有害的。同样，我们不反对用科工救国，但以提高科工水准为口实而忘记了目前科工专家在救国运动中应尽的急迫任务，那也是极大的错误。如果我们仅只知道读书，而敌人却在我们不知不觉中设法摧残了我们的出版物，修改了我们的教科书，很快的时间之内我们会连读书的自由权都要被剥夺了。如果我们只知道准备，而敌人却在那里同时也准备也进攻，那么，

很快的我们怕要连准备都来不及了。如果我们只知道研究科工，不时时刻刻把科工配置到救亡运动中，那么，敌人在侵略的过程中，会把他自己的侵略的科工侵入到我们国土里来（如日本的自然科学研究所），同时也会把我们辛辛苦苦地弄好的成绩也完全剥夺过去。东北往年的许多建设，难道不费科工专家的苦心吗？然而现在是到谁的手里去了？

许多相信科工救国的研究专家，他们的心情的纯洁，是值得我们钦佩的。然而就因为纯洁的缘故，有时反而容易受坏的污染。他们因为对于政治不大关心，对于一种言论中的政治作用不大能够明确地加以辨别，坏的政治家利用他们对科工的信念，向他们吹入科工救（误）国论，他们往往在不知不觉中受到影响，接受了一套表面堂皇的理论而实际上却忘记了真正的科工救国的主张，陷入到等待论和误国论的深渊里。

我们谈起科学的国防动员，并不是要反对科工救国而另来一个花样。我们是要排斥那虚伪的科工救国论，重新阐明真正的科工救国的主张。

科学的国防动员，就是要动员起一切纯洁的爱国的科学家们来，用他们的每一点一滴的学识和力量，来帮助救亡运动，来实行真正的科工救国。他们应该抱定一种真正的科工救国的主张，排除那科工误国论的影响。真正的科工救国的主张有四个主要点：

第一，不轻视科工的力量，但也不要过于夸大科工的力量，以为只有科工才可以救国，别的什么都可以不要。因为抗敌终不免要战争，要战争，就必须要有军事的策动，军事的策动需要经济上的给养，经济上的给养需要广大人民的赞助，要动员广大人民，又少不了政治的组织和文化的宣传。各种领域的动员，在救亡运动中都是很重要的，科工也是少不了的一种主要力量。

第二，要打破等待论的思想。民族危机已非常迫切，国家生死关头就在眼前，事实上已不能让我们等待了，若一味准备，在国亡了以后，又怎样准备呢？我们的科学家现在要抱定有一分力量做一分工作的宗旨，能有多少成绩，就把多少成绩应用出来。切不要因为水准不够与人比赛，就消极放弃。因为尽了一分力量，在救亡运动上总比不尽的好。而且我们还要知道，科工这东西，是在应用中发达起来的，离开了应用，做空洞的研究，反而不容易提高真正的水准。倒是为了实际的需要，努力去工作的结果，反而会有很可宝贵的发明，这在科学发明的历史上是很明白地有事实证明的。

第三，科工的动员工作也是多方面的。譬如现在抗敌战争爆发了，枪弹军需的需要特别加多，军器制造的工业自然要忙起来，然而并不因此就要叫一切的科学家都去造枪弹。这时别的部门的科学家也各有各的必需工作，医生是不必说，学农业的科学家不必说，矿物、地质甚至于天文学等科都直接间接对于抗敌战争有用处。各领域的科学家们应该大家建立很好的关系，结合成一个联合战线，这个科学家的联合战线，更要和全国各部门的联合战线有相当的联络。

第四，科学家本身在救亡运动中的工作，自然是以科工的研究和应用为主，但对于政治，也得要有相当的注意和了解。至少要能够辨别政治上的恶劣倾向，使自己保持不至于受它的利用。譬如在抗敌战争的组织过程中，科学家是要把自己的研究尽量用到抗敌战争方面，如果有人用巧妙的政治宣传，想使人放弃抗战，而实行内战。我们的科学家在这种时候，是至少要能够认识清楚，不受它的挑拨才对。如果可能的时候，即使不是科学家本身的任务，站在政治上来给与反对，也是应该的。

这是每一个愿意动员到救亡运动上的研究家们所必须抱定的最原则的认识。希望全国爱国的科学研究家们起来，和政治家军事家文化人们联在一起，共同担负起历史课给他们的重大使命！

（原载《读书生活》第4卷第10期，1936年9月25日；曾收入《实践与理论》中）

证明自己的统治

(1936.10)

虹口在近两三天来确是特别紧张，住在法租界的我，偶然有了一个机会到那儿去走一转，看见每一条街口和每两三间店铺必然要遇到武装兵士阴森森地站立在那儿，想起了报上不时登载的消息，真觉得每走一步路都要当心，每生活一分钟都要闷半口气的样子。

虹口区虽然已经不是中国的，也不是工部局管辖的，虽然有工部局的巡捕，越界筑路一段还有中国的警察，然而路上的人却不时地要被拉到陆战队本部去审问。这口闷气，现在已经不单单是中国在受着，连英国绅士也不能保持他们的架子。10月2日的晚报上就登载着一个消息，表示绅士也不得不受屈辱了。

今晨虹口方面又发生一件英日人纠纷事件，其时在上午九时，北四川路靶子路口四明银行分行门前，有英人名汤姆生者，不知何故，与日人发生冲突，据称，并有日兵三人将汤痛殴，捕房得报，随派警备车驰到，将汤救出登车，正拟开离时，突有日兵携机枪乘卡车驰到，将汤强夺带至日本陆战队司令部，但闻旋即释放云。

一幕戏剧在开始到差不多，末尾都是很紧张的，“冲突”、“痛殴”、“救出”、“夺带”，事情是很严重的样子，然而最后的结局却是非常松弛，不过是“旋即释放”而已。据前几天的报纸上的登载，有许多中国人也同样遭遇过这类的事情，也是开始弄得非常

紧张，到最后是“旋即释放”。

这些被夺带又被释放的人们，当然是并没有真正触犯了“日兵”的，如果是触犯了，那又怎肯轻轻的释放呢？然而日兵一定要夺带过去，不怕就是工部局捕房的车，他们也一点不肯干休。这是为什么呢？这不过是要证明自己的统治，这就是表示说，虹口区已经是我们的东西了，人得要由我们审判，用不着你工部局的车来带去。虹口区的人们的权利也就在这样的意志之下被牺牲了。

这一件小小的事实对于那善于礼让的绅士态度也是一面很好的镜子，这表示它终于会怎样结局。英国的绅士尚且如此，中国的不抵抗主义者的态度更要甚过绅士们千万倍了，他们的发展是从礼让甚至于走到磕头的地步。那么，要是这样下去，结局又如何呢？

（原载《读书生活》第4卷第11期，1936年10月10日；署名：崇）

怎样做读书笔记

——答易琼君

(1936.10)

一、问题的提起

怎样做读书笔记?——这是每个初学的朋友,都常常碰到的问题。

过去,我们对于这问题,也曾经解答过;但是,仍然有读者们写信来询问。

最近,我们接到易琼君的来信,所谈的,也是这个问题。

易琼君由于书上的指示,由于自我检讨的结果,知道了做读书笔记的重要。但是,一方面“因为个人经济的限制,很多书是向旁人借来看的;因此,又不能做简易的读书工作,——划红线和做眉批”,另一方面又“虽然知道做读书笔记最好的方法是:一篇东西看过把其中最重要的含义,用最简洁的文笔,另组成一篇简短的文字。可是为了自己组织文字的能力太薄弱,常恐自己实行得不适宜而损害原著者的原意,因此便不敢从事于这种笔记方法,而只使用“节录式”的笔记,——即是把每一章或每一段重要的语句,直接的抄录上来。

“可是到现在,我感觉到如长期的使用下去,对于自己组织文字的能力,并没有什么益处;而且也常常碰到困难。譬如有的书,文字非常简洁,而前段后段都有着紧密的联系,差不多每一句都

是不可少的。这样，当我做起节录式的笔记来时，便不能不感觉到非常棘手。……

“因此现在我虽然还在做笔记，但勉强的成分逐渐增加起来，简直有点‘畏缩’做笔记了，有什么方法来挽救呢！”

最后，易君问：“也许还有更好的做笔记的方法，为我所不知道的吧？还是我自己所选择的途径不对呢？”

于是，他向我们问了，要我们告诉他一些方法。

二、为什么要做读书笔记呢？

在讲到问题的本身以前，我们先要问一问：为什么读书要做笔记呢？

有的朋友说：做笔记是为了要强固自己的记忆力，为了以后温习的便利。

有的朋友说：做笔记是为了练习自己的文字的组织能力；为了练习写作的本事（易君就似乎很着重这点）。

但是，做笔记的主要的意义，还不在这里。它的主要的意义是在于整理我们从书中得来的知识，在于组织我们的思想。即是把从书中取得的知识，有系统的编制起来。

如果不认清这个主要点，那么大纲便会变成记零絮的流水账；节录便会变成死的文字的抄袭。这样下去，结果自然要弄得兴趣索然，而“畏缩”起来了。

所以我们希望易君对于做笔记的意义要更进一步的去认识它。这是克服目前“畏缩”心理的第一步。

三、怎样做笔记呢？

笔记的形式有好几种，因此，我们的做法也有不同，让我们

先看纲要式的做法吧！

这种笔记，对于初学的人是最好做的。因为初学的人所读的书，大都是“概论”、“入门”一类的书，而这一类的书，每章每节，多半都有很明白的标题，读书的人，只要多看它几遍，便很容易把它的全部轮廓记住。所以，做笔记的时候，把书合起来。凭着自己的记忆和已有的知识，编成一个系统的鸟瞰式的纲要（如果书本的篇幅太多，每章也可以作一个纲要），然后打开书来，参照书上的节目，把自己的纲要再整理补充，在每个纲要的标题下面，简单的用自己的文字加上解析（如果可以用原文的地方，也可以用）如果要举例，也要自己想出来（当然可以摹仿书中的例子）。如果有疑问和批评，也要写在纲要的后面或那节目的下面。

这样做，时间或许要花得多，但是这是我们读书过程中最重要的一环，我们不能不做的，多花去时间也值得。

我们就拿《大众哲学》（五版）绪论来做例子吧！

* * *

绪论

一、哲学并不神秘。——哲学的萌芽，存在于我们日常生活中，……。

二、哲学和日常生活的感想不同点。

1. 日常生活的感想是混乱的；哲学是有系统的……

2. 日常生活的感想是零絮的肤浅的，哲学是我们人类对于世界的根本态度和根本认识，是研究世界发展的最一般的法则，……

3. 日常生活的感想是自发的；哲学却是数千年来人类社会的实践和思想的发展的成果……

4. 日常生活的感想不能够正确的指出我们的出路和我们的怎样去做的方法；正确的哲学却能够作为我们行动的方法论，行

动的指针……

三、神秘的哲学和哲学神秘的原因。

1. 神秘的哲学——观念论……

2. 神秘的原因——观念论的迷雾。

3. 打破神秘的方法——获取正确的哲学。

四、哲学的重要任务，在于“变革这个世界。……

(删节号表示说明)

* * *

其次，我们就来谈摘要式的笔记吧！

这种笔记是在拔粹书中主要的意义和名言。可以边读边做；也可以在读的时候，于书上划上各种记号，读完以后再把它们录在笔记本子上。在录下来的笔记两旁或上下空白边缘上，加上各种记号和线条，加上各种的按语。

不过，要注意这种笔记的主要作用，仍然是在整理自己思想，在于有系统地取得书中最精彩的意义，而不是仅在录取那割断了思想脉络的文句。而且，这种笔记，最好用在读名著的时候。像伊里奇读黑格尔的论理学时所做的笔记，便是最好的模范。(这笔记，中文已有译本，名叫《黑格尔理论大纲》，刘及辰译，天津百城书店出版。)

让我们再来看一个例子吧！

* * *

……在国际主义者看来，所谓领袖并不是被视为一个异常的人物，而是被重视着，被研究着，当做革命的原理之一个异常的实践者（领袖是这样的）。

（《从一个人看一个新世界》译者前记）P3。

* * *

当然，纲要式的笔记和节录的笔记，是可以互相补助的。不过前者对于初学的人较容易。而后者则比较难些，因为时常会变成断了思想脉络的句子。

除了这两种方法以外，自然还有许多，例如：写眉批、写提要等等，都要看各人的研究目标来决定了。但像易君这样程度的人，以上两种也足以活用了。

四、几个注意点

做读书笔记，有几点技术上应该注意的：

1. 笔记本最好用的活页。因为活页容易装折。

2. 写的时候，本子的左右上下都要留空白。

3. 要把书名、版数、作者姓名、作者立场、目录等写在笔记的前面。

4. 要在笔记本子上说明读完所经过的时间。

5. 文字要简洁。但是兴趣好的时候，不妨详细一点。

五、完　结

对于易君，我们觉得两种方法，都可以运用。希望易君再鼓起勇气去做。“万事起头难”，我们要坚持的做下去，克服这最初的难关。

我们盼望着易君以及其他朋友们把再试做的结果告诉我们。

（原载《读书生活》第4卷第11期，1936年10月10日）

从新哲学谈到爱国青年的自杀

(1936.11)

一

《现世界》的编者先生要我在这一期写一篇从新哲学观点上来论自杀的文章。我很惭愧自己没有能力答应他的要求。因为自杀是一个最复杂最具体的问题，需要最详尽最实际的分析。勉强搬几个哲学上的术语来“论”，是得不到所以然的，自然，如果要学一学“新物质论”的榜样，把爱国自杀排成正、反、合的公式，画一套“爱国→自杀→爱国·自杀”符章，再加上几句说明和咒语，自然也可以“论”得很漂亮，写得很堂皇，然而问题并不会得到真正的解决。

老实说，新哲学里虽然也有几个公式，但并没有把公式当做万能的灵符。如果把公式要得太高兴，而忘记了活生生的事实的分析，那就会走到恰恰相反的道路上去，全然失去了新哲学的味儿。因为新哲学是要从客观的事实出发，新哲学的公式也是从客观的事实发展中抽出来的。客观事实是公式的基础，把客观事实忘记了，就等于忘记基础，空中悬楼阁，无论你标榜什么新特质，仍然是一种观念论。

我们是要完全丢开公式吗？那也不是。公式是过去新哲学研究的成果，我们应该保持着它，把它当做我们研究新事实的原则，我们要承认这是最必要的事。但这和专门要公式的那种新物质论

又有什么不同呢？不同的是，我们只把公式当做分析事实的原则，我们是要在事实的本身里去发见这些原则，却看出它的更具体更丰富的表现。而后者都是把公式勉强嵌在事实上，把事实当做公式的附属品和尾巴。

就用自杀的例子来说吧。如果只要我要一要公式，那么文章是非常好做的。我可以说：一个爱国的青年，在爱国运动中遭受到了打击，这打击使他灰心失望，发生了自杀的念头，这一段情形，就是从爱国到自杀，嵌在公式里就成为“爱国→自杀”。我又说：这位青年发生了自杀念头以后，他又觉得，自杀也可以促起个人的注意，也就是一种爱国的手段，于是就决心实行自杀。这一段情形，又是从自杀回到爱国，不过这一次的爱国，不是单单的爱国，而是和自杀结合起来的爱国，所以写成公式，就成为“自杀→爱国·自杀”。两段合并起来，就是一个正、反、合的公式“爱国→自杀→爱国·自杀”了。

这不是很堂皇的文章吗？照着同一个样子，我还可以做成“爱情→自杀→爱情·自杀”、“失业→自杀→失业·自杀”、“落第→自杀→落第·自杀”以至于无穷的公式啊。然而这样的东西，对于我们，除了文字游戏的幽默以外，能给与什么东西？我们对于自杀的问题，在这里并没有得到真实清楚的认识，并没有获得解决自杀问题的办法啊。

二

如果一定要标出一个题目：“从新哲学的观点来论自杀”，这也没有什么不可，因为新哲学的许多原则是世界和人类发展的最一般的原则，研究自杀问题的时候，自然也应用得到的。然而新哲学方法上的最高原则就是：应用任何公式，都要由客观事实的

本身来决定，不得任意掉弄公式的花枪。

事实本身不容许某一公式的应用时，能随便用出来。譬如“正反合”的公式，标榜“新物质论”的人们把它用得无孔不入。其实这是不能乱用的，谷粒长成稻，稻上又结出许多谷粒，这是一个正反合的过程，然而米被人吃了，又变成屎排泄出来，这就不是“正反合”的过程；螳螂吃蝉，螳螂又被黄雀吞去，虽然有三段，也仍不是“正反合”。因为正、反、合是事物本身从发生、长成到扬弃的规律，由谷到稻再到谷粒是一件东西发生成长的事实，因此可以应用正反合的规律。米变成屎，并不是米本身的发生、长成；螳螂、黄雀和蝉的交吃，更和发生长成不相干，所以不能应用正反合的公式。但那爱要公式的人们，却是什么地方都要用公式的，好像有一个地方不能用时，就怕要损失公式的尊严一样。所以就常常要凑成许多螳螂、黄雀式的正反合。譬如“文学→政治→文学政治”之类，就是很好的榜样。爱国自杀的问题，似乎还没有被他们提起过，但如果提起了，“爱国→自杀→爱国自杀”的公式是必然会在他们手里诞生的。我在前面说了那许多，决不会诬枉他们。然而螳螂、黄雀式的正反合，究竟不是真正的正反合；“爱国→自杀→爱国·自杀”的公式，用在青年自杀的问题上，也只是勉强凑嵌而已。从爱国到自杀，并不是去年爱国事件本身的发生成长过程，只是一个青年分子从爱国运动中的脱离和毁灭的过程，而爱国事件的正常发展并不是走自杀的路。这样的事实，是和米被人吃而变成屎一样，还应用不到“正反合”的。

新哲学的原则是要用事实做研究的基础，要的是事实的核心。自杀是社会的事实，不是单纯的哲学的事实。因此，如果要遵守着新哲学的原则来论自杀，就要依着事实本身的性质，从社会的经济的方面来研究它，而不能单纯从哲学上来推敲。社会的经济

的事实又是非常复杂非常具体的，一件事情的发生常常要由多种多样的条件促成。多种多样的条件发生了相互作用，发展成自杀的结果，并不是很简单的一回事。所以失业虽然会产生全家投海的结果，但有的人虽然失业却决不会走到这一步末路。落第会使得少数人自杀，但大多数落第者不会个个死去，在爱国运动中受打击的人也很多，然而像张柳泉女士那样悲惨结果的人，却也是少得令人非常触目的。

是的，自杀是一件极复杂的事情。我们要从各种条件的相互作用中来研究自杀的事件，同是自杀，失业自杀和爱国自杀的条件是大不相同的，就是同一种的爱国自杀，续范亭将军忧国自杀和张柳泉女士的灰心自杀也决不完全是同一回事。

常常有人用一种道德教训来论自杀，说一切自杀都是罪恶：与其自杀，何不如杀敌而死，现在他杀了自己，是因为头脑太不清楚了。这样的讨论，是没有一点用处的。自杀既然是由于种种复杂的条件，因此它的成因也不单只是头脑不清楚，忘记了教训，在一个决心自杀的人的前面，恐怕就是摆几百条金科玉律，也没有方法阻止他的。

三

张柳泉女士自杀，是在爱国运动中受打击，这是她的自杀的一个重要的发端，这是谁也不能否认的，但我们至少还可以看出另外的几种条件。譬如被迫转学（虽然这也是由于爱国运动），对于学业的失望，在主观上的好胜心的被挫折，和群众的隔离，也许还有家庭的其他原因，使她骤然觉得个人的无力吧？我们虽然不能知道底细，然而要真正的了解这一件自杀事件，是应该顾虑到这许多方面的。

又谈谈续范亭的自杀吧，那也可以想到种种的条件的：对于军事不抵抗主义的愤慨，对于学生爱国运动的同情，他的极度沉闷的环境，个人的不得志使得他感到自己的无力，旧的英雄主义的迷信观念的意识（想以个人的牺牲感动先烈的在天之灵）等等，都是续范亭事件的促成的条件，值得考虑到的。

我们并不是说，爱国自杀的原因并不真正是由于爱国，而是由于许多附属的条件。如果这样说，我们的研究就等于把爱国自杀的人当做冒牌的爱国者来看待，而打击爱国运动的人们也可以不负杀人的责任了。这是不对的。我们要强调说，爱国自杀的根本原因确是由于爱国运动的被打击。没有这打击足以促成自杀的这些条件也不会发生作用。然而一个基础的原因要发生必然的结果，是必须要和许多其他的附属原因凑合在一起，才会实现的。单纯的因果论不能说明事实的真理，新哲学也决不能满足单纯的因果论。

我们要研究自杀的种种条件，目的也并不是要给自杀者解脱责任，说："看哪，许许多多的条件都在那里决定了他，他的自杀，是无可如何的事了，我们不必责备他呀。"这是多余的。自杀的人已经死了，我们不需要责备死人，所以也用不着再替他解脱责任。自杀的人，在主观意识上是有错误的，这我们也不能否认，我们说他的自杀有种种条件，把这一种主观的错误只当做条件之一，并不是要掩饰这一种错误，而是要把握到更具体的真理。

有人以为责备死者，虽然不能使死者复生，却也可以警戒活人，防止他们不至自杀。其实这是一点效果也没有的。空洞的责备并不能适合复杂的条件，在复杂的条件下决心要死的人，决不会因为片言的教条而动摇他的决心。

把握自杀的具体真理，目的既不是责备死人，也不是消极的

防止自杀。科学的真理的目的，是要积极地去消灭自杀的可能性。

我们要详细地研究各种的自杀，以及各种自杀所因以促成的各种条件，这各种条件间的相互作用，以及怎样从这些相互作用中除去最足以引起自杀的条件，因此来消灭自杀的可能性。自杀的研究应该在实践上起积极的推动作用。尤其是爱国自杀的研究，更应该在爱国运动中尽一份的力量。

我们应该把自杀的理论当做联合战线的理论工作的一部门。一个能因爱国而自杀的人，如果留着他的生命做爱国运动，那种牺牲的勇气一定可以使他成为最优秀的工作分子。使这样的一个优秀分子离开整个运动而自杀了，不能不算是一种严重的损失。爱国自杀的风气，是应该让一般坚定勇敢的不悲观的战士们来担负起一些消灭的任务的。自杀的理论，不是写来责备死者，也不是为要警戒生人，而是为要给联合战线工作者做参考。

爱国青年们应该把握着这科学的理论，看透环境中的各种各样足以陷入于悲观的条件，互相彼此关切，不要互相放松，不要让每一个因爱国而受打击的人感到孤独的悲哀，感到自己的无力。对于爱国运动以外的同情者，像续范亭那样的人，更应该努力去和他建立实际的友好关系。这样的人，如果他能够感觉到自己已经站在联合战线之内，那一定可以减少他的自杀的愚想的。

最后，我希望有机会写一部详细而有实用价值的“自杀论”，也希望有朋友能够快快地做出这样一件工作，这是莫大的“慈悲”！

（原载《现世界》第1卷第4期，1936年11月1日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

胡适也来挑拨离间

(1936.11)

一、拿枪的压迫者和拿笔的压迫者

从来压迫民众的统治者，他们有最巧妙的统治方法，这方法归纳起来不外是八个字："挑拨离间，恩威并用"。一味压迫，容易引起全体的反抗，是很危险的，所以就要对比较顺从的一部分给以适当的奖励。这就是"恩"。恩用得太多了，又怕他们不惯于受压迫，所以又要时时刻刻用大刀在背后挥动，使他们有所恐惧，不得不安于屈服，这就是"威"。恩威并用的结果，就使顺从的部分和不顺从的部分互相对立起来，使他们自相猜忌，然后统治者就很容易从中取利，这就是"挑拨离间"的妙计。

看过了天津大公报12月13日的"星期评论"，使我们觉得，胡适博士也竟学会了这一番统治术了。试看他怎样"为学生运动进一言"。他首先也来一套赞扬和奖励，说："在变态的社会国家里，政治大腐败了，国民又没有正式的纠正机关……那时候，干预政治的运动一定是从青年的学生界发生的"。又说："那一天学生反对'自治'大请愿，虽然平津各报都不许记载……却是天下皆知的壮举。天下人从此可以说，至少有几千中国青年学生是明白表示不承认那所谓'自治'的傀儡丑戏的。"这是胡博士的"恩"。

接着，斥责就接二连三的来了："但是九日以后，各校学生忽然陆续有罢课的举动，这是我们认为很不幸的"，"赤手空拳的学

生运动只能有一个目标，就是用抗议的喊声来监督或纠正政府的措施，……一切超过了抗议作用（舆论作用）的直接行动，都不是学生集团运动的目标”。“这样的轻信，这样的盲动!”“盲从，轻信，武断，压迫少数，欺骗群众，假公济私，破坏法律……”这一串恶毒的骂，就是胡适博士对目前学生运动的批判，而最后“破坏法律”，四个字里，就隐藏着博士的“威”!

然而一味用威，在胡先生还觉得不完善，所以挑拨离间的伎俩也得施展一下。他说:“凡是干政运动总是少数‘好事’‘好动’的青年们鼓动起来的”。“绝大多数学生确然觉悟了这国难的空前严重性，觉悟了口号标语游行示威的绝对无力，所以他们决心回图书馆实验室里去寻求他们将来报效国家的力量”。这样先强词断定游行示威不是大多数人的意思，断定大多数学生都是规矩学生，于是再说:“所以这几天鼓动罢课的少数人全播弄了一些无根的谣言来维持一种浮动的心理，……捏造这种谣言来维持他们的势力的人，是纯洁青年运动的罪人。”更厉害的是，他故意把这次学生运动形容成单纯的罢课“举动”，好像除了罢课以外不再有什么了。于是更便利他的挑拨离间，说:“罢课是最无益的举动。”“不但不能丝毫感动抗议的对象，并且决不能得着绝大多数好学的青年人的同情。”这意思就是说愿意做好学生的人们不要再跟他们走了吧，还是安心上课去!

拿枪杆的压迫者和拿笔杆的压迫者，在本质上是一致的；不同的是拿笔杆的人更能圆滑而巧妙地替拿枪杆的人辩护。我们却不要因为胡适是教授，是学者，就以为他的言论没有社会的背景。

二、不过伤了几百人，为什么就要愤怒?

胡适为要尽他挑拨离间的能事，不能不极力说这次学生运动是少数人鼓动起来的，然而单单说少数人鼓动，还是足以达到中

伤的目的。如果少数人的主张是合理的主张，这主张得到了大多数人的赞同，然后才鼓动起这样一个运动，那不是没有理由反对了吗？因此，胡适又不能不极力设法诋毁这“少数人”的“鼓动”的动机。明白是大多数人的爱国运动，他偏要说这是“少数人播弄一些无根的谣言来维持一种浮动的心理。城内各大学校传说清华大学死了一个女生……其实都是毫无根据的谣言。”据胡适这样说来，北京天津成万人以上的学生运动，以至于全国各地的响应运动，就不过是为了一两个女生死了的谣言才维持下去的了！这是多么卑劣的中伤！

日前学生运动是中国民族反抗运动的起点，不仅仅是维系在被屠杀的忿怒上的。就算退一步，说被屠杀的忿怒才可以维系一个运动，那么，已经发生了的一切，难道还不够令人愤怒吗？在新闻的严重封锁之下所透露出来的消息，不已经伤心惨目了吗？大刀军棍底下，负了伤的两三百学生，还抵不过一两个女生的被杀吗？何况还有失踪不明的成百的人？我们还能保定没有一两个被杀的吗？这一切，胡适却可以不管只是诅咒“少数人”为什么要“造谣”，好像是说：不过才伤了几百人，为什么就值得你们“大多数人”愤怒！

然而这运动究竟决不是“少数人”造谣生事可以鼓动起来的。为什么，就用胡适自己的话都可以说明：“近来政府钳制舆论和压迫好动的青年政策”太厉害了。“特务机关”密布，秘密告讦的盛行，往往使各地学校里的好事分子“销声匿迹”。在这样严重的压迫政策底下，由“少数人”的“造谣生事”、“欺骗群众”，想“鼓动起”日前这样伟大的一个运动，是做得到的吗？在敌人的势力范围里，和它的奴仆们的枪口刀口之下，成万的学生中间起了这样一个不怕死的运动，会是少数人的力量可以做得到的吗？

胡适这一件曲解历史和涂污历史的伎俩，究竟做得不完全巧

妙，后来他又自己打嘴巴了："凡盲从，轻信，压迫少数，……都不是受教育时代的青年应该提倡。"原来他所说的少数人，实际上并不是鼓动者，却是被大多数压迫着不能不一致去实行运动的落伍学生。原来他所说的"压根儿就不是干政治运动的料材"的"绝大多数"现在却都干了起来，而且来压迫那少数落伍者了！

三、胡适要阻止抗争运动的发展

凡是关心学生运动的人，都知道单单请愿、示威、游行，是不够的，请愿示威游行是运动的发起和开端，我们当前的运动必得要把它发展下去和扩大下去，使它成为一个广大的民族抗争运动。如果就这样停止在请愿的阶段，那是没有多大效果的。胡适自己也说："一切耸听的口号标语固然都是空虚无补，就是在适当时机的一声抗议至多也不过是临时补漏救弊而已"。是的，"在适当时机的一声抗议至多也不过是临时补漏救弊而已"。这是请愿游行中的否定的契机，是它的有限性。然而否定正是生成的起点，游行示威的有限性，正是告诉我们这运动应该有新的展开。一个更广大的民族统一战线的结成，是我们当前学生运动中最急迫的任务！

替压迫者说教的胡适，他们所怕的就是这更大的展开，因此，他们所关心的，就是怎样打消这运动。他的说教分为两个步骤：第一步是先把学生运动限制在抗议请愿的范围以内："青年学生应该认清他们的目标。在这样的变态政治之下，赤手空拳的学生运动只能有一个目标，就是用抗议是喊声来监督或纠正政府的措施。……一切超过这种抗议作用（舆论作用）的直接行动，都不是学生集团运动的目标"。

把学生运动限制在抗议的范围里以后，于是再来一番理由，说明这些抗议是没有多大用处，说明"口号标语游行示威的绝对无

力”，说明“抗议至多也不过是临时补漏救弊而已”，这样把抗议行动中的否定的契机充分指出来了，然后更进一步来打消学生运动，说“学生的基本责任到底还在平时努力，发展自己的知识与能力”，“回图书馆实验室里去寻求他们将来报效国家的力量”。民族灭亡了，不要管他！国土丧失了，不要管他！这些都不是你们赤手空拳的学生所能管到的事！

然而，学生是可以等到国亡之后才来报效国家的吗？眼前民族危机已近到眉睫上来了，这正需要最能敏感的学生们起来打先锋，抗议是不够的，抗议是有限性正迫着我们要更进一步去发展这个运动；不是要我们依从胡适的诡辩，不是要我们取消运动。

四、胡适的立场的自白

胡适已公开地替压迫者说教了。这决不是我们的栽诬，他自己的言论虽有很巧妙的掩饰，却时时刻刻都在自白着这种立场。这一次有更妙的自白。

他承认自己已是中年人了。并且说：“中年老年的人，壮气早消磨了，世故深了，又往往有身家之累，所以容易将取明哲保身的态度”。他自己极力想阻止学生运动的发展，怕就是这种中年人明哲保身的态度了罢？

有身家之累的人，为保全身家，不能不取明哲保身的态度，这如果是个人的事，那还没有什么。然而为了自己要保全身家，却要叫广大的学生群众也跟着他去屈服在敌人的势力之下，却要跟在拿枪的压迫者后面用笔杆屡次向学生运动的壮举放毒弹，这是民族的敌人，是汉奸的帮手，为了民族的抗争运动的胜利，是必须要把他们打倒的！

（原载《改造月刊》第1卷第1期，1936年11月）

论民族不自信

(1936)

中国现在还没有把民族的自信建立起来,虽然有好多次数,也曾为着民族的生存实行过激烈的争斗,总只是局部的行为,没有形成全民族的反抗运动,没有建立起全民族的必胜的自信心。"一·二八"的战争和喜峰口的抗战,虽然得到了广大民众的拥护和援助,但却毫无结果地告终了。眼前又发生了绥远的抗战也得到了更广大的民众的拥护和援助,但一直到现在,仍只是在孤军独战的状态中,许多人还采取坐视的态度。或者只声明要慎重对付,而不用实力去援助。当敌人的飞机帮助"伪匪"抛掷着炸弹的时候,我们的飞机,却令人发生"到哪里去了"的感想!

中华民族现在还不能把自己整个的力量拿出来,还没有相信这整个的力量足以克服敌人。过去虽然有人不断地驳斥过"唯武器论"的错误,但仍然有不少的人在宣传着,而且相信着,说中国在目前绝对不能反抗,因为武器和物质的准备不足。另一方面,又有人宣扬着一种过分自恃的理论。以为中国即使不反抗,也不会消亡的,中国是地大物博,人口众多,敌人要吞也吞不完,要杀也杀不完。我们尽可以放心,再等50年,让我们准备好了,然后反抗也不迟。

我们耳朵里面所常常听到的,就是这一类不自信的理论,或者是过分自恃的理论。过分自恃和不自信是互为表里的,因为现在不自信,所以才用过分自恃的大话来自欺自慰。因为现在不肯

反抗，才用50年后再来的话，把自己的责任推到将来，实际上却一点真正的自信力都没有。

为什么中国现在竟还不能建立起真正的民族自信力来呢?

最近承朋友的邀约，去看了一部新出的影片《狼山喋血记》，里面的故事，恰可以用来帮忙解释这一个问题。这影片描写一个被狼群围困着的村庄，村庄里的人的生活，被狼骚扰得昼夜不宁。有一天，狼群大批地来攻袭村庄，一个勇敢的猎户，带领着许多人起来反抗，终于把狼驱走了。但因为另外的一些人不能抵抗和防守，一只逃散了的狼窜进一家人家里，咬死了小孩子。村庄里的人不怪自己不能一齐抵抗和防守，却怪那勇敢的猎户为什么要放枪，为什么要带着大家去打狼，大家都攻击他，弄得这位勇敢抵抗的战士几乎不能立足。

中国的民族难道没有这样勇敢的战士，能够带领着大家去驱走侵略的狼吗?当然有的，他们曾屡次站起来抗敌，然而因为别的不抵抗者吃了窜走的狼的亏，把气愤发泄在他们头上，于是他们也屡次被自己的人攻倒了。他们本来可以做一个建立民族真正自信力的奠基者，然而经不起自己民族内部的打击，把屡次要建立起来的自信力屡次失去了。

这样的事，在中国历史上是很早就有了的，中国民族现在所以还缺乏着自信力，这是在很长的历史里就有着根据了。

就鸦片战争来说吧。那时林则徐和广州民众的反抗，不是很成功的吗?而在侵略的狼窜到别的省份去咬中国人，结果林则徐被自己的上方贬谪了。在中法战争的时候，冯子材将军不是在谅山大败了法国军队吗?但因为敌人另外去找满清政府算账，冯子材的功勋就被埋没了。抗敌的将士们受到这样的打击是要感到“英雄气短”的，有心人看见了这样的一种教训，即使有满腔的爱

国热情，也常常要把一股锐气消磨了。

到了民国时代，类似的情形仍然不断地发生着，而且更复杂得多。

辛亥革命虽然在表面上给我们建立了共和国体，实际上却只落得一个军阀割据的形势。连年的军阀内战，把有实力的人养成了勇于内争的恶习，军阀相互间勾心斗角地所要做的，就不外是保全自己实力消灭异己分子两件事。甲和乙打起来时，丙就想从中取利。丁和戊争执时，就要防御着己的暗算。庚和辛斗争时，壬就看成是自己扩张的好机会。我要消灭你不必我亲自动手，只要使你去和他火拼；你和他关系好起来，我就要挑拨离间。互相猜忌，互相防范，是内战所造成的一般的风气。在这样的风气里，人们只知道看重自己的利益，国家民族，都被丢在脑后。谁不知道一个人应该爱国，爱民族？谁不知道保卫自己的领土是做国民的天经地义的义务？谁不知道民族敌人来了应该不容情地反抗？但有实力的人会想到：自己固然可以不顾一切前来抗敌，但只怕还没有成功，就受别人的暗算，连自己的利益都不能保持。只怕侵略的狼避开了我的枪弹却利用别的势力来把我消灭。忠于民族是不错的，但因为对民族的愚忠，反而只毁灭了自己，那却是太不值得。这样，即使有了为民族生存而斗争的良心，也没有实现这良心的勇气了。

这是民族不自信的最大事实根据，这并不是在武器方面的不自信，也不是在战术上的不自信。这是对于自己民族团结力量的不自信。一切别种的不自信都没有什么，只有这一种不自信，才是民族的致命伤！既然不能团结，怎能说得上共同抗敌呢？

要想把民族不自信的一切毒害扫除，就应该先扫除这团结上的不自信，民族联合抗敌的呼声高唱了这许久，目的也就是为着

这一点。

这团结的不自信，在今日，应该渐渐地减少了。因为敌人进攻的加紧，中国有实力的人得要明白，相互猜忌互相暗算的恶习，在单纯的内战里还没有什么，至多不过是自己人的火拼，你倒我来而已。然而到了现在，这恶习却成为被敌人利用的手段，它的结果是会使自己人同归于尽，一切利益全然被敌人所得。再，因为民众的鼓动和援助，一切有民族良心的人，尤其是实际上已经在进行抗敌行动的人，都可以明白：一部分人虽然不可信，然而民众的团结力量却是不可侮的。民众是抗战力量的最丰富的无限的源泉，它有保证胜利的作用。

过去的事实已经证明，我们不缺乏武器上的自信的保证，也不缺乏战术上自信的保证。“一·二八”和喜峰口的战役，都是以低劣的武器和巧妙的战术，靠着民众的热情援助而能够不过分受辱。所缺乏的是更广大的团结和联合，所缺乏的是在团结上没有得着保证充分的自信，因此抗战的当事者不能不终于和敌人讲和。现在，民族的团结又遇到了一个新的试练了。这就是绥东战争。眼前的消息，虽然都是胜利的，但这样的孤军独战，能说不会和“一·二八”、喜峰口的战争一样地无结果吗？全国的民众是纷纷地起来援助了，但有实力的各派，还没有什么明白的态度表示出来。我们是多么希望他们能趁这机会，给我们民族团结的自信力来一个确实的保证啊！

（曾收入《论中国特殊性及其他》）

附录一：

最近物理学展望*

菊池正士著

（1933.10 译）

一、绪　　言

自从西历 1900 年，布朗克（Max Plank）第一个将“量子”的概子导入物理学中，而倡导自然现象的非连续性时候起，一直到最近量子力学的出现，这二十余年之间，理论物理学经验着一个长久的、苦痛的、暗中摸索的时代，布朗克的发见，当然暗示着非常多的东西，就在这样的意味上，不消说可以算得是很重大的发见，但与它相关联的物理的事例，只是仅仅的一部分。因此终于是我们所不能满足的。其后又经爱因斯坦、波阿等的研究，布

---

* 艾思奇始终非常关注自然科学的发展。20 世纪 30 年代初，日本物理学家正士发表了《最近物理学展望》和《宇宙线问题》两文，介绍了自然科学的新进展，立即引起艾思奇的高度重视，便从日文译成中文，登载在上海中外出版公司主办的《国际每日文选》上。当今物理学已经有了极大发展，但当时却是先进的新信息。我们作为附录收在本卷之后，以供了解艾思奇当时十分注意自然科学进展的情形。

艾思奇还翻译了前苏联社会科学家 A·蒲格达诺夫的“科学小说”《火星》。从 1935 年 10 月 15 日起，至 1936 年 6 月，在上海《通俗文化》杂志上连载 17 期。因系科学幻想小说，又因中缺 3 期，故未收录。

朗克的量子论继续有所完成（原文脱字，字我们所加——编者），然而都是只在说明部分的现象时有用，全般地说来，仍常常会陷于自己矛盾。例如关于光的例论，到光的干涉、传波等问题时，我们认为光是波动，而有波动理论，当处理到光的吸收、放出及因自由电子而发生散乱等问题时，我们却认为它是一种粒子。关于波动和粒子究竟是怎样能互相关联的问题，我们不但没有任何正确的知识，而且就当时的思想说来，有时把光当做波动，有时又把它当做粒子，这是完全与自然科学的一元性相背驰的。

量子力学的出现，巧妙地解决了这些问题。量子力学的首先第一件事便是说明物理理论的认识论的立场。说明物理学的最终目的并不是寻求自然的像，而是记述自然。同时又对于怎样记述自然界的问题指示了一个重大的方法。因此，从来只适用于各部分的许多理论便成就了一个统一，又从来不能说明的许多事情，也很明白地给予了说明，而同时，这理论又诱发了新的种种现象的发见。最近五六年中，物理学就是以量子力学为中心而成就了显著的发展。

然而，这量子力学遇到了所谓原子核的问题时，仍是全然走到了穷途。我们认为原子是由原子核及以原子核为中心而在其周围回转运动着的电子集合而成的，并认为原子核是比较电子重得非常厉害而且带有阳电气的粒子。把原子核看做某种的单一体，而研究它与电子间的交互作用，这是量子论的对象，在这一个范围内，量子论是正确的，若不把原子核看做单一体而认为它是电子与阳粒子（Ploton）的集合体时，量子力学就全然无力子。关于原子核并非单一体而是他种单一体的集合系，这事是由种种的实验里可以推想到的。

在这样的意味上，理论物理学已经不能再停止于量子力学，我

们又恢复到暗中摸索的时代了。

自然科学的发达的历史，常是暗中摸索的时代和新理论出现之交替。现在我们所经验的只是这一个阶梯，也许值不得大书特书。但好像我们目前所等待的，那将来要在不知多少年月的暗中摸索时代之后才会出现的新理论，也许就能达到人类的物理学之最高阶梯了罢，也许说不定摸索时代要永久继续下去罢。无论怎样，从相对性理论和量子学的例子看来，以后继续的发见总之与我们的所谓常识是会隔得很远的。例如，在相对律里，空间是非欧几里得的；在量子力学里，否定了自然现象的时间空间底记述之可能性，更否定了因果律等。因此，在将来发见的理论里，其中关于种种事物的概念，会与我们现在的常识全然隔离，这是不难想象的。

在暗中摸索时代里最必要的事情是尽可能地多获得一些实验底事实。因此现在世界到处，关于核的实验及与之相关连的研究是非常盛行。而在最近半年间，已经有了种种的贵重的新发见。以下就说一说这些新的发见。

二、原子核之人工的坏变

原子体不是单一体，而是简单的单一体之集合系，这事第一从放射性原素的存在就可以推想到。即据观测，放射性原素的原子核是不安定的，它会自然地崩坏而变为简单的原子核。别种原子核因为安定的缘故，不会自然地崩坏，但把它和放射性原素同样地看做较为简单的粒子之集合系，是很适当的。我们所知道的最简单的粒子，是电子与阳粒子，阳粒子是带有阳电气的粒子，轻①气原素的原子核便是这种粒子，质量比电子重 1800 倍。其他

① 原文如此。“轻”似为氢字——编者。

原素的原子核的质量，总是这阳粒子的整数倍，因此把它们都看做阳粒子和电子的集体系，是最适当的。这样一想时，要使原子核由一种外部的刺激发生坏变而转变为他种原子核，在原理上并不是不可能的。

英国的拉萨弗特（Sir Ernest Rutherford）派的学者们把放射性原素所放出来的A线与原子核相冲突而使之坏变的事，是很久以前便为人所熟知的事了。但A线中的能力和几百万弗打相当，不能用人工造成，一般地说来，用人工底方法使核变坏，是被认为不可能的。但拉萨弗特门下的人柯克洛弗特（Cockroft）和瓦尔敦（Walton）两人发见能够人工地而且是用较低的能力去破坏原子核。两人用20万至60万的电源造成高速度的阳粒子流，使之与锂和硼相冲突，而证实这些原子核都放出A粒子而崩坏了。其后这实验在各地反复施行，最近证明只要用几万弗打能力的阳粒子便可以使原子核坏变。由于这些实验，可以知道差不多一切原子核都可以用高速度的阳粒子使之坏变。从某原子核放出来的A粒子的能力观测用的小子即阳粒子的遵度① 和放出来的A粒子的数日之间的关系，二次底R线之有否存在等关于核构造研究所必要的种种实验也成为可能了。

更就最近发见的中性粒子以及宇宙线来看，原子核坏变的事实也是很明白的。这在次节叙述。

三、中性粒子的发见

和柯克洛弗特、瓦尔顿的发见前后不久的重要发见之一，是中性粒子的发见。这发见的主要功绩是属于查伟克（Chadwick）

---

① 原文如此。“遵”似为速字——编者。

的，但在他以前亦知道了如此的事实。即把A照在氦原素上时，会从那里放出透过力非常强的线。这线的透过力能贯穿一米突厚的铅板。从来都认为这是氦原子核里放射出来的硬R线，但经过种种的考察，推论到这并不是硬R线，而是与阳粒子有着同样质量的带有中性电气的粒子。据后来的实验之结果，知道查伟克的这一推论很是得当，中性粒子的存在，已无置疑的余地了。

如果把中性粒子看做电子与中性粒子的结合系，那么，这就不算是新的粒子而是一种原子核。自然，因为这是中性，对于外部的电子不会起作用，故不能造成化学的原素。这发见的重要事件，是在于实证了电子能与阳粒子相结合，正如在量子论里轻气原子的构造是被当做最简单的例子而成为理论底考察之对象一样，中性粒子是作为核物理学的理论的对象而占着特种的位置。

中性粒子放出的机构，和前节所述原子核坏变的机构是全然同一的。氦核接受了A粒子放出中性粒子，使其他的原子核坏变。在这时，A粒子的能力和放出来的中性粒子的强度，及中性粒子的透过力等的研究，也是核的构造研究上的贵重的资料。

中性粒子射在其他原子核上时，也有能使之改变的能力。这实验是在所谓威尔逊雾箱中被实验了的。威尔逊雾箱是1913年左右英国的威尔逊氏所发明的，用巧妙的装置，能将在气体中运行的A粒子、电子、阳粒子等的轨道用写真摄出。在射进了中性粒子的气体中摄取这种写真时，常常会得到明白的L线的轨道的写真，这实证了气体的原子核被中性粒子所破坏而又放出粒子来。

四、阳电子的发见

次于中性粒子之发见而耸动了我们的耳目的，是阳电子的发见。从来被认为物质之根源者只有两种粒子，即带有+E电荷的阳

粒子和带有－E电荷的电子。其中，阳粒子的质量比电子重得非常厉害，这是前面已说过的。阳电子这粒子的质量却和电子同样地非常轻，也许和电子是相等，电荷却与阳粒子同样是＋E，即有着阳电气的电子。这样的粒子的存在，是从来所不相信的。造成这新发见的动机，仍然是在前述的威尔逊氏雾箱中发生的端绪。为着要研究次节所要叙述的宇宙线的二次线，享达生（Henderson）和布拉克（Brackett）两氏就在强力的磁场中摄取它的轨道谁都知道，带有电荷的粒子，在磁场中并不作直线运动，而是描着圆形轨道，进行方向和磁场方向有一定时，或向左转或向右转都因粒子的电荷之式正或负而有一定。根据这事实，享达生和布拉克两氏确定了宇宙线及其二次线的大部分都是带有阴电气的粒子电子，然而在其中却时时发见与电子的方向恰相反对的轨道之存在。这明明是有阳电气的粒子的轨道，而且由那曲线半径所表示的速度与气体伊洪化的状况之间的关系推论下来，这并不是阳粒子，而是质量与电子相同的新粒子。其后更确定了不必一定要在宇宙线里。就是用硬R线等，也可以在铅质之类的物体中放出阳电子。

关于阳电子的实验，仅仅才是发端，还没有实行任何正确的数量的实验。其电荷和质量的测定，以及关于发生状况之条件的研究等，以后等待解决的问题还很多的。

在Dirac的相对性底量子力学的理论里，虽然伴有多少假说，但已能预想到这阳电子的存在了。据此种学说，则阳电子并不是如电子阳粒子那么安定的东西，其性质能与电子结合以放出子线而归于消灭。在实验上阳电子是否能与Dirac所预想的东西相一致呢？这是还未确定的。

五、宇 宙 线

宇宙线的存在之被发见，是很早以前的事。但凡此种线的存在，都因着周围气体的伊洪化的性能而达到我们的实验。气体原子在通常状态之下因有核的阳电气和核周围的电子的阴电气相抵消，故对于外部是中性的。若受到某种的线刺激。以致周围的电围的电子便被剥除时，在电气上便不能成为中性了。含有这样的原子或分子的气体，总带有几分的电气传导性，由此而可以检知线的存在。在空气中或地中，镭锭类的放射性原素的存在虽然仅是微量，但因放射着X、B、R等线的缘故，使大气常有几分的伊洪化。

试把一个容器密闭起来，用铅色裹着以排除从外部来的放射性原素的刺激时，容器中的伊洪化度数就会非常的减少。然而我们发见，减少虽已减少，决不是完全没有。这就由于有一种透过力比放射性原素所发出来的线更强的线存在着，它通过了容器的铅壁面侵入其中，使其中的气体伊洪化了的缘故。这线就是宇宙线。宇宙线不是由地中的放射性原素而来的，这只要看乘气球上升时，升得愈高，伊洪化的程度便愈增大的事实便可以明白。由这点看来，把这些线看做从地球以外的什么地方发出来，通过了大气层而达到地上，这样看是最得当的。

这里成问题的是：第一，这线是从何处发出来？和第二，这线究竟是什么东西？先就第一问题来说，人们一定马上便会想到像太阳这样的对地球有着最强影响的天体。但是，这种线的强度是昼夜不变的，不只昼夜，连春夏秋冬四季中也几乎看不出任何强度的变化。因此，我们认为这种线的发生场不仅只是一处，而是散布在宇宙全体里的。

第二个问题要问这种线究竟是一种什么东西。关于此，有二

种说法，一种是把这线看做R线型的东西，即与光、X线同样，没有质量电荷。只是电路波动，其他一种认为这是高速度电子或阳粒子。关于这两种说法，会有过很多的议论，到最近，带有电荷的粒子这种说法渐渐有力了，因为这种见解有着如次的实验底根据。

几年前，俄国的斯哥柏尔金已在屡屡说到的那威尔逊雾箱的实验里常常发见起源不明的非常迅速的粒子轨道。出现此后在各处反复施行这个，实验确定了这粒子能够很容易地贯通一厘米厚的铅板，知道这和宇宙线有着深切的关系。但是，仅仅这一点当然不能说宇宙线就是粒子。因为这些粒子也许是因宇宙线的刺激而发生的第二次的粒子也说不定。到最近，由美国物理学者康普敦氏的主唱，实行了一个世界各国宇宙线强度的比较，结果发见其强度因纬度的不同而有相当的变化。这事是一个强有力的证据，证明宇宙线是带有电荷的粒子。因为，人人都知道地球是个大磁石，凡从外部到达地球的粒子，都必须通过这磁场。这样，如果有电荷的话，这粒子的轨道必定因此发生曲折。磁场的强度的方向之分布，是因纬度而异的，故曲折的程度也因纬度而异，因此，其达到地球的强度，也因纬度而不同。电荷究竟是阴是阳，还没有定说。总之，一定是有着高速度的阳粒子、电子或阳电子从天体的什么地方发生出来而达到地球。

这种线又有一种性能，能射在原子核上使其坏变而放出阳电子。因为它不是在地球上的实验室里可以人工地制造出来的，所以更是有兴趣的线，在怎样的机构之下怎样地会放出了这样的东西，这是很深的哑谜。

——《经济往来》第八卷第十一号，“昭和八年”十月

（1933年10月译，登载在上海《国际每日文选》第76号）

附录二：

宇　宙　线*

菊池正士著

（1933.10 译）

宇宙线这名词，在现在是连物理学专门家以外的人都常常耳闻的了。宇宙线，正如字面上所指的一样，是充满在宇宙中的一种线。因此，在宇宙中浮游着的我们的地球，也不断地受到此种线的袭击，这种线有着非常大的贯透物体的力量，一米来厚的铅板也能够很容易地突过。它是从宇宙的什么地方发生的，以及它本身是什么东西，这在现在还不十分知道。但现在对于此种线已经从种种方面用种种方法实行过观测，因此，它的本性将会渐渐明白的。

观测这种线的方法，大体有三种。第一种方法是测量大气中的伊洪化的程度，这是最初步的方法，以前便用过了：将某种容器密闭起来，以杜绝地中或空中的放射性原素里所发生的R线之侵入，让贯透力很强的宇宙线可以单独透进去，然后测量容器中的伊洪化的程度。测量宇宙线的强度时，常常用这种方法。

第二种方法是用一种放电管，使之在通常时并不放电，但若因宇宙线通过，而发生伊洪时，便立刻起放电作用。用这种方法，

---

* 题注见附录一。

可以把宇宙线的袭击次数一一记录下来。

第三种方法是应用威尔逊的雾箱。所谓威尔逊雾箱，是先在某种容器内装入饱和的水蒸气。然后又用某种方法使这容器突然膨胀，即将容器的体积增大。于是，容器内便成为过分饱和的状态。这时容器内若有伊洪，就以此为中心而发生水滴。把这用照相摄取，则不只可以知道伊洪化的程度，还可以知道伊洪的分布。如果是因粒子的运动而发生的伊洪，那么，这伊洪就沿着粒子的轨道而生出，而水滴的连锁，恰恰可以表示粒子的轨道。

用这方法检查由宇宙线所生的伊洪化状况，就现出好像一条线样的轨道。这是宇宙线的本身吗？还是因宇宙线而生出的二次的粒子吗？这等从后又再议论。

用以上的方法，目下正在进行着研究。现在且把一直到目前所知道的结果顺次叙述如下。

最重大的事情是，愈更升上高空，宇宙线的强度便愈增大。离地四基罗米突的高空，其强度是地面的几倍，十基罗米突的高空，就达到几十倍。毕卡教授前年乘气球升到一千基罗米突以上的高空，听说就是以此种研究为主要目的的。这一件事实，如实地证明宇宙线是从地球的外部侵入的东西。即是说，因大气层有吸收作用，故侵入的宇宙线之一部不能达到地球。

宇宙线决不是有同样的贯透力的东西，其中有比较易于吸收的和不易吸收的混合在一起，被大气层吸收了的，就是这较易吸收的部分。达到地上的部分，也就是贯透力较强的部分，这部分的贯透力的强度，在穿过了一米突半的铅板以后，才只减少一半左右。医疗术上所用的3X线的贯透力，比起这一种线来，是算不了什么问题的。

这样贯透力强大的线，究竟是什么呢？我们所能想象的只有

两种：第一，是波长非常短的一种X线（硬R线），或第二，以非常快的速度行走着的电子或阳粒子之类的粒子。不论是哪一种，从我们现在所有着的知识想来，这线总得是由几百万或几千万弗打的高能力放射出来的东西。要决定这两种推论的孰是孰否，正确的理论底议论几乎全无办法，因为我们目下对于这样高能力的线本来就没有正确的理论。

用实验来决定这两种的可能性，也是很困难的。于是使种种的议论继续了很长的时期。但因前述第二第三的测定方法之发见，这问题才得到解决的端绪。把两个放电管装置于适当的距离上，将各管的放电记录下来，知道放电的发生，两管常是在同时。若宇宙线是X线一类的东西，那么线的本身决没有引起放电的能力，而是那因线而生的粒子性二次线引起了放电。这样，要使两个放电管同时放电，那二次底粒子必须有相当的贯透力，能够通过这一面的放电管后再通过另一面的放电管。在这两个放电管之间插入铅一类的物质以测定这二次底粒子之贯透力时，得到略等于宇宙线的贯透力之值，这事与我们从来的物理常识相反。因为由X线一类的线所放射出来的二次底粒子，其贯透力常比原来的X线的贯透力小。因此，如果最初就不把宇宙线看做X线类，而看做高速度的粒子时，上面的实验就容易证明了。即，如果是粒子时，就沿着它的轨道造成伊洪，这样在第一放电管中造成伊洪，更进而在第二管中造成伊洪，于是两管就可以同时放电。这实验又可以检查宇宙线的飞行方向之分布，结果知道这线大部分是从上面向下飞来。这大约是因为从横面飞来的线须通过非常浓厚的大气层，于是大部分都被吸收了。这和太阳光线正午最强而朝夕较弱的情形是相同的。

我们又可以用三种方法观测宇宙线粒子的轨道。更把威尔逊

雾箱置于磁场中，则由轨道的曲率，可以计算其能力的大概。

虽说宇宙线是粒子，然而是什么样的粒子，却还没有确定的实验。最有力的说法是，认为它是电子与最近发见的阳电子之集合。

还有一种决定的实验证实宇宙线是粒子并带有电荷。即宇宙线的强度因纬度而有差异。最近美国的康顿教授组织了大批的观测队，在世界的各地观测宇宙线的强度。由此知道那贯透力不很强的部分在赤道附近比较在两极的附近其强度更弱。只是因为粒子带有电荷，浸入地球的时候，受到地球的磁场的影响；而那贯透力很强的部分，因粒子的速度大，所受的这影响就很少。反之，贯透力弱的部分，所受的影响就特别显著。如果是 X 线类的东西或中心性粒子，就观测不到这样的变化。

最后，宇宙线是从宇宙的那一部分放出和怎样放出的，这也是非常重大的问题。关于此，还没有定说。宇宙线的强度，春夏秋冬昼夜几乎都没有变化，从这一点想像起来，似乎放出的来源决不是宇宙的一局部，如太阳之类，而是分布于宇宙的全体。大概总是从活动旺盛的星球或星云中发生的吧。

——《唯物论研究》第十二号“昭和八年”十月

（1933 年 10 月译，登载在上海《国际每日文选》第 77 号）

附录三：

论　现　实*

高尔基著

（1936 译）

作家是社会层的眼、耳和声音。作家也许不知道这事，也许会从心底里否定这事。然而他是社会的感觉器官，这却是不可避免的事实。他从自己的社会层或群团里，接受了它的心情、欲望、悬念、希望、情热、利害、过失和功绩等，把它们具体化起来，把它们表现出来。就是作家自己，在发展的过程中，也要受着这一切东西的制限。作家决不是“内在地毫无拘束的人”，也不是“一般性的人”，也不能够成为这样的人。

这种不从“一切东西”拘束的人（即人类的人），是要在未来，在他们的能力和才能的自由发展不再因着国民的社会层的、宗教的思想情绪的激烈压迫而受着妨害的时候，才可以有的。

只要是社会层支配的国家存在着的地方，作家这种一定的环

---

* 艾思奇一直爱好文学艺术，深知哲学和文艺之间的联系。从他一走上哲学道路，在关注自然科学的同时，也关注着文学的动态。前苏联文豪高尔基于 1929 年，为苏联作家协会主办的《文学学习》创刊号撰写的创刊词，原题为“本刊宗旨”，本文是第二部分。1930 年 1 月 4 日在苏联《消息报》部分发表，题目改为《论现实》。艾思奇于 1933 年翻译，是我国最早的译文，发表于上海《文学丛报》上。

境和时代之下的人，是不管愿意不愿意，不管有无保留的条件，总得要对自己的时代和环境有所供奉，而现在也正在供奉着。如果国家、教会以及敌对的社会层阻害了作家的社会层或群团在历史上必要的努力，他就会拼着自己的生命和自由，向前去反对那国家、教会和社会层。如果他选取自己的材料时，努力把现实作为对手，而加以全面的研究，那么，他就会比任何人，都更是现实的人。

但现实有两个，一个是支配的、“掌握着权力的”诸社会层的现实。这些社会层对于不顺从他们的人（对于幼年人是在家庭里，对于长大了的人是在学校及教会里），是无情地实行着大批的压杀，拼命也要将自己对于别人的权力强化起来。人类在几世纪的长时期间，由劳动和创造所蓄积起来的最优良的，有社会价值的东西，都聚积在这一个现实里。这一个现实保有着科学、艺术以及技术上的一切可敬的成绩，它是“文化的”现实。

另一个，是隶属者、被征服者、服从者的实现。是在无休止的困难劳动中的，是在那使肉体陷于颓废的赤贫中的，没有快乐的生活，这一个现实的恐怖和耻辱，是谁都知道得很清楚的。

在几世纪中间，哲学者、神学者以及社会学者们，都想把这显然相异的，全然不能和解的两种现实加以调解。但这两种现实却愈更互相远离，愈更深刻地敌对起来。

在今日，学者们对于这一点已经不再追究了。他们只不时地发出一些欺骗的论争，或者效学着欧洲社会民主主义领袖们所做的买卖，要叫劳动者们要求得更少一点，以便雇工们也可以稍稍让步一点。

看见了社会层间的敌意尖锐化起来，知道了小的争执终于会扩大成市民战争，甚至于扩大成“俄国式的社会革命”，于是许多

的人都害怕起来，害怕这种斗争会引起国民的破灭，会引起欧洲文化的灭亡或其他的恐怖。这种害怕使得文化上的偶像崇拜者总想证明诸社会层间和平合作的可能性，想证明人类可以从进化的道路上，从政治经济关系的渐近的发展上，达到“平和的、繁荣的生活”。

这样的说教，除了对于社会革命的害怕之外，是没有任何根据的。欧洲的被压迫者已经不再相信羊和狼可以亲密合作的事了。另一方面，资产者层也没有显露出自己的意志和权力的衰颓。恰恰相反，资产者层的意志，是更目空一切地强化起来。为要达到这种强化，他们一方面和自己本身斗争着，一方面就去（和社会民主主义者联合起来），压榨几百万的劳动者和农民。他们更想利用劳苦民众的无知和无组织性，不断地重复着自己的犯罪行为，并且，为要拥护资产者层的利益和贪欲，为要强化他们对于劳动者层的权力，就在劳动者农民中间挑拨内讧，把他们的力量搅乱起来。

所谓两个现实，正就是这样的东西。作家就在这里面生长着、学习着、生活着、工作着。

苏联的劳动者层把国家权力收在自己的掌握中，决心要根本扫除那充满着血腥腥的太儒主义的，充满着最无耻的虚伪和伪善，残忍和侮辱的，不能和解的这两个现实，他们决心扫除了这些，另外创过真正社会地平等的第三个现实。这一个现实，是要把人类的根本缺陷的根源，如占有本能、嫉妒、贪怂，对于未来的畏怖和生活上的恐怖等，从人人的生活中除去。真的，这样的现实，是借着被压迫者们——劳动者农民们——的意志、理性和狂热！而在苏联创造起来了。

劳动者层的战斗，对于这种现实的创造，是必要的条件。劳

动者层的劳动，常是文化的成长和发展的基础，文化主要的内容，它的本质和意义，就是科学、技术和艺术，在艺术里，最容易为大众所理解的。作为文化教育的手段最为有力的东西，就是艺术文学。

由这些地方，就可以知道，作家在生活里的作用是多么大，而作家对于自己的本身和自己的工作所要求的，又应该是多么严格。

具有经验和才能的有智识的作家，是在很久以前，就用他们在职业中磨练好了的观察技能，很清楚地看见了——就在今日也仍在看着——两个现实的丑恶的矛盾。他们能够，而且敢于把那掠夺者和寄生者无情地压迫人们的、污秽的、悲观的、可厌的生活秩序摘发出来，描写出来，斯惠夫特（Swifter）、拉伯勒（Rabelais）、服尔泰·雷心、摆仑、塞克雷（Thackeray）、海涅、范尔哈仑、法朗士以及其他的人们，都是对于支配层的恶德的、很正确的、严厉的摘发者，在俄国，过去有格里波多夫（Gviboiedov）、果戈里、托尔斯太、石柴德林（Shtchedvin）等人，有真正值得惊叹的，才能无比的普希金。现代文学虽然没有这么丰富的优秀的天才，但也具有着不少的正确性和炯眼，很严格地继续着对于现实的批判。现代文学的一般的调子是渐渐走向昏暗和阴郁，同时对于资产者层的生活和权利也渐渐尖锐地抱着否定的态度。像美国辛克莱路易士的“厄尔马·甘特利”和“阿劳斯密士”亚丹姆斯（S. Adams）的“放荡”，德国的托勒、雷马克、格勒塞、伯赫尔（E. Becher），英国的赫胥黎、高士华绥以及其他类型的著作，都是20年前不会出现的东西。

欧洲和美洲的最诚实而有天才的作家，差不多全部一致地在非难着资本主义国家的生活的条件，并且很明白地看透了资产者层的现实是怎样作弄人们，怎样把人们弄成畸形。资本主义国家

里的个人的无保障状态，或多或少地都使他们从心底里觉到深刻的感动。他们一致地拥护那个性对于自由的权利。他们被拥护个性的骑士的事业所魅惑，常常总感觉到自己的高洁。然而可惜的是个性对于那使得他发生苦难和不平的条件,很少知道去斗争,却在叫苦和诉说不平的方面做得太多,甚至于非常高兴去这样做,这一点他们却没有注意到。

有一些欧洲的现代作家，常常用两三周间或一月的时间来访问我们苏联，来访问这有着一亿五千万人口的巨大的国家，这经验过市民战争的英雄悲剧的国家，在这个国家里，劳动者层断然地着手实行那要把人类从民族的社会层的宗教的思想、迷信和偏见的压迫里真正地解放出来的、崭新的、复杂到令人难以相信的事业。

这一些外国作家，对于资产者层的现实里的可恶的现象，有着广泛的然而不很深刻的智识，他们抱着急进主义，同时也怀着“旧文化”人的民族的高傲，带着小市民的“中庸和缁珠必较”的恶习以及欧洲人对于俄国人的陈旧而愚顽的偏见。他们不了解过去的俄国国民和它的历史。他们只不过从一些不能够客观地正确地把我们今日的现实解释明白的出版物上，得知道一点我们的今日。他们不知道，有知识的俄国人是比有知识的欧洲人更能了解欧洲。

人的视觉，总是爱注意邻人的缺点、短处——一般地说，就是弱点——并且把它强调起来。人们爱注意这些，强调这些，并不是因为热望着要他的邻人成为一种具有一切善行和才能的人，口头上虽是这样希望着，实际却是因为把邻人看做了畸形儿，看做无能的蠢货（要教育这种蠢货，必须要用具严厉的手段）的时候，心里就快活的缘故。

这一种对人的态度，是在从古以来的关于真理的学说——宗教和哲学——里，就强固地建立起来了。这种态度的根本目的，是全然明白的。那目的，就是确认“文化的”少数者的权力，确认欧洲小市民层对于千百万劳动大众的权力。

我们的青年作家，如果是想在新世界的建设事业上诚实地工作，就必须充分理解这一种对人的态度的本质和意义，而把自己的视觉加以改造。如果不是这样，如果他们不能这样做，那他们就会和基督教会的牧师和资产者层的伦理学者层上同一条道路。

外国的观察者们的视觉，对于苏联的现实，是只注射在破坏了的陈旧的垃圾上，而没有注射在新的建设事实上。在苏联，旧的东西是很多的，因此也就有很多的垃圾。莫斯科及其他都市里，时代落后了的半朽的平房屋子，在今后的暂时间，恐怕仍然要比合理的大洋楼更多。长时期地养育成的人的习惯，也不会马上就消灭。小市民的粗暴性，小官僚层的傲慢，以及对人的轻蔑态度，就在明白也不会完全消灭。卑劣、下劣、破廉耻、浪荡以及一切的放肆，在苏联，也和在“文化的”欧洲一样，都有得很深的根蒂。事情确是这样的，而这也全是很自然的。

然而，在这些过去遗产的上面、下面和中间，却存在着不少的、任何地方都不曾有过的东西。这是欧洲人的混浊的眼睛所看不见的，也是我们自然的近视眼所不能充分明确地看透的。在昨日，我们还是比任何欧洲小市民都更极可厌的小市民。就在今日，也有很多的人仍然如此。但我们已开始明白地了解，小市民这东西，是世界的耻辱，是不幸。并且我们已经看见，我们的社会主义，是在1.5万个“地上的”个人主义者的环境中，并且要借着个人主义者们的力量来建立的。虽然如此，我们仍能够很巧妙地把社会主义引导进生活中去。我们的青年文学者们必须要看清楚

这些，理解这些。

外国的奸细们，在几周间的时间内，把我们的复杂的现实四面八方地检视一下，就回到自己住惯的老巢里去。他们中间的正直一点的人，只写一些毫无意味的东西，无耻的人，就造谣、中伤。他们所以要造谣中伤，不仅是为要满足资产者层的刊物的要求，不仅是要借此得到很好的报酬。而且是因为作家本身对于自己所看见的东西不能够理解，或者即使理解了，也怀着敌意的缘故。劳动者层在苏联的专政，这事实就引起了他们的敌意。

长久的、苦痛的过去，把人们铸成了畸形的个人主义者。在一切“人生的教师”中间，最虚伪的、最伪善的、最有影响力的教师，就是劝人“像爱自己一样地爱邻人”的教会。这教会在过去曾把成千万的人处以火刑，曾说祝福过“宗教”战争，祝福过“圣巴索罗缪之夜”①、“西西里之夕”②以及无数的犹太人的屠杀。在现在，教会是手里拿着十字架，引导着人们去互相战争，然而依照他们的教义来说，神之子却是为了对于人类的爱，而被钉死在十字架上的。比基督教的说谎更公然，更讨厌的说谎，是再也没有了。实际上，人们已经渐渐明白，为着权力和甘美舒适的衣食住而不可避免地引起热烈斗争的资本主义国家里，“人对人”的关系，是全然和狼一样，除此而外不能更成为其他的东西。在资产者层的现实里受过教育或正在受教的许多人们，要想把这种实际上有着的生活想象成另外的东西，是困难的。这就好像牲牛和

原译注：

①“圣巴索罗缪之夜”——是指 1572 年 8 月 24 日圣瓦索罗缪斯（Bortholomaeus）的祭日里对加尔文教徒的大虐杀。

②“西西里之夕”——指 1282 年复活节日西西里岛民以日曜日晚祷的钟声为暗号向同岛居住的法国人实行的大虐杀。

土鼠要想把自己想象成鹿和鹫一样，都有同样的困难。只有劳动者，才知道旧世界会胁迫着自己走向荒废和堕落，才会想到有破坏旧世界的必要。

但是，即使是对于残酷的、破坏的、用灭亡来威吓人们的那资本主义的权力抱着急进的、批判的态度的人们，也仍然不能理解劳动者层的××是建设新世界的必要条件。他们对于财富、美丽，小市民的物质文化的便利等感到了诱惑，对于这样的文化抱着偶像崇拜的态度。

诱惑——是确实有的。人们要爱好愉快而美丽的生活，这事实并不算什么特别的过恶。过恶是在于他们认为只有自己才有资格享受生活的利益。对于旧文化的崇拜，也只要站在这样的基础上：——即人人的感情里都觉到过去一切优秀而有社会价值的东西和现在的东西的关联，并且能理解文化价值是过去几十亿人的血和生活的结晶，是对于劳动者的国家，对于创造全人类文化的长期斗争不能缺少的武器。——就是很自然的了。

在历史上明明很必要的事业，——即用过去优秀的东西的基础，来建设新的未来，来建设惟一的现实，建设那没有任何难以和解的经济上的根本矛盾的，新的现实——这事业，在一般把旧文化当做偶像来崇拜的人们的心里，引起了一种害怕文化全被破坏的恐怖，引起了一种对劳动者层的创造力不信任的感情，引起了一种对劳动者层的敌意。文化上的这种恐怖，不论它是用什么样的美丽的辞句来掩饰，在本质上总不外是怕失去生活上的物质的快适而发生的恐怖。

对于劳动者层的力量和能力的这种不正确而反含有敌意的评价，是社会的无知识的人们的“诚实的误解”。但在作家里面，常常有人过分地迷恋和沉溺在自己的技术里，把人生单单看做著书

的材料，而用冷然的态度去对待它。如果现实没有刺痛了这些人们的皮肤，没有打击他们，没有把他们从习惯的、快适的、以冷淡态度对待人生悲剧的观客地位驱逐出来，那么，他们对于现实也就毫不关心。如果把他们从这种地位驱逐出来了，那他们就开始诉说不平，就发怒，就实行中伤，一般地说，就讲出无耻的话。但这一种类型的人，是渐渐从生活中退出去了，不久就会消灭了。代替着他们登场的，是青年作家。青年作家必须明了地理解自己的时代的意义和目的。这时代内部成熟着发展着的历史过程的深刻性和广泛性，使得它比从来一切的时代更重要，更悲剧，更丰富。

我们的作家的工作，是困难而且复杂的，它不单只要批评旧的现实，不单只要把旧的现实的缺陷的传染性摘发出来。他们的任务，是要研究，要具体化，要描写，并且要借此来肯定新的现实。他们必须努力在旧的腐败物的堆集中，不单只要批评旧的现实，看出未来的火是怎样燃起来，怎样燃烧着。去年作家的身边，有着许多关于生活中的新的欢喜，关于苏联的种种创造力的开花的话题。他们必须在那广汛的、暴风雨一样的、创造着新的生活形态的劳动的大流中，去求他们的灵感和材料。并且要尽可能地接近着我们的时代的创造意志——这意志，体现在劳动者层里——而生活。

青年作家必须知道：历史已经完全证明了，为个人的自由而斗争，是没有用处的，历史告诉我们，只有为一切劳动民众家的解放而斗争，才是必要的事。青年作家特别要明白地理解：现实是由人来创造的，如果现实里有过恶，那罪责就应该是在我们身上。

不要因了旧世界人们的血腥的打击，恶毒的叫唤，以及呻吟、

耳语等而发生动摇。那只是灭亡时候的痉挛，只是呓语。

悲剧与喜剧的真实，和抒情诗与讽刺文学的真实同样，都是教训的。

（原作 1929 年，1936 年译，登载在上海《文学丛报》第 1 期）

附录四：

《知识的应用》（文集）序·目录

（读书生活社 1936 年 3 月版）

李　公　朴：序

（1936.2）

用自学的方法来求知识的青年们，常常感到种种的困难。困难的原因，并不是由于没有知识可求，而是由于不容易求到活的知识。死的知识是到处可以买得到的，只要肯把极低的生活费节省下来，就可以换得一些教科书之类的读物。然而教科书式的读物常常离生活很远，读了以后，知识是知识，自己还是自己，不晓得怎样拿来运用。这就是他们的最大困难。

“先生，我读了某一本哲学书，对于上面所讲的方法论是觉得了解了，但我只了解书上所说的东西，遇到另外的问题时，还是不知道怎样把这方法论应用上去。虽然得到了知识，仍然不知道怎样用知识来解决问题。”这样的叹声，常常在青年们写给我们的信中反复着。

我们做过了许多帮助青年自学的工作，我们一方面告诉他们许多自学的方法，一方面对于他们所不能解决的问题，就设法替他们解答。这两种工作，自然是互相为用，不能偏废的，然而据我们的经验看来，后者的一方面因为比较具体，所以也就更重要，

而且有更大的效率。青年不知活用他们的知识，是因为没有人给他们指示一个活用的范例，如果他们所提出的问题有人替他们解答了一次，那么，以后遇到同类的问题，他们就可以依照着同样的范例来解决了。

这本小册子，都是由许多青年们提出来而由作者给与解答的问题的结集。这里的文章，是从作者的同类文章中精选出来的，所解答的问题也是青年们在自学中很容易碰到的问题。一部分是讲到自学的方法，大部分却是各种的问题的具体的解决，不满意于教科书式的读物的自学者，是应该拿来参考的。

作者是一个很诚恳的人，他所说的一切，都是他真正了解的东西。他的长处是知识广博，因此虽然是一个小册子，已经包括了各种各样的科目；他很虚心的恐怕自己的经验不足，遇到问题涉及实际生活的地方，还常常要详细和朋友讨论之后，才肯下笔，因此，这里面所给予的一切问题的解答，都是很谨慎地写成的。这不能不特别提出来说一说。

我们的工作以后还要做下去，作者对于青年自学者们，将还要有更多的贡献。然而，青年自学者们所感觉到困难的，怎样应用知识的问题，在这本小册子里是至少可以解决一部分了。

目　录

一　读书和写作问题
怎样养成判断力
读书和创造兴趣
怎样活用书本知识
为什么写作不能忽视技巧
二　方法论问题
形式与内容
意志自由问题
人类生活的努力是什么？
客观主义的真面目
抽象名词和事实
三　各科问题
各科问题八则
生死问题及返老还童
数学公理的来源
四　教育问题
关于提倡写别字
教育的反作用在哪里
读经吗？读外国书吗？
五　政治经济问题
生产力与生产关系的交互作用
关于亚细亚生产方式

附录五：

《新哲学论集》（论文集）目录

（读书者书房 1936 年 5 月版）

哲 学 之 部

论黑格尔哲学的颠倒
抽象作用与辩证法
从新哲学所见的人生观
直观主义与理知主义
理知和直观之矛盾
中庸观念的分析
《政治经济学方法论》的批评
廿二年来之中国哲学思潮

文 学 之 部

论文学的素材题材和主题
文艺的永久性与政治性
“诗人自己的道路”
论文学的鉴赏

自然科学之部

现代自然科学的危机
形而上学与现代科学
进化论与真凭直据



ISBN 7-01-005015-5
定价:600.00 元(共八卷)

[General Information]
书名=艾思奇全书　第1卷　1933-1936
作者=艾思奇著
页数=822
SS号=11795997
DX号=
出版日期=2006.10
出版社=北京人民出版社

封面
书名
版权
前言
目录
第一卷目录
现象·本质（1933.5）
　一、言论
　二、论争
　三、艺术的政治性
　四、自由
谈谈“直译”（1933.5）
飞机到哪里去了？（1933.5）
抽象作用与辩证法（1933.6）
　上
　下
现代自然科学的危机（1933.6）
　一、自然科学的一般底特性
　二、观念论的阵营与唯物论的阵营
　三、科学家不能解决科学的问题
　内战的阴影（1933.6）
　从“洋八股”说起（1933.6）
　中国戏剧与武生（1933.6）
　进化论与真凭实据——“用真凭实据来答复进化论者”的批判（1933.7）
　　一、进化论的遭难
　　二、自然发生的发明还是发迷？
　　三、进化论与自然发生说
　　四、进化论之失据或并未失据
　直观主义与理知主义——现代哲学的两大源流（1933.9

)
文艺的永久性与政治性（1933.9）
“ 诗人自己的道路 ”（1933.11）
形而上学与现代科学（1933.11）
理知和直观之矛盾（1933.12）
二十二年来之中国哲学思潮（1933.12）
一、中国社会与中国文化
二、哲学思潮之横的解剖
三、哲学思潮之纵的展望
论文学的鉴赏（1934）
连环图画还大有可为（1934.5）
海涅的政治诗（1934.7）
月蚀（1934.7）
中庸观念的分析（1934.10）
神话化的自然科学（1934.10）
谈佛（1934.10）
谈死光（1934.11）
怎样养成判断力——答王锦心君（1934.11）
形式与内容——答廖明君（1934.11）
毒瓦斯（1934.11）
读书和创造兴趣——答徐克林君（1934.11）
两个科学问题——答张守一君（1934.11）
谈潜水艇（1934.12）
生死问题及返老还童术——答董君（1934.12）
关于提倡写别字——答张与君（1934.12）
火星中的生物（1935.1）
孔子也莫名其妙的事（1935.1）
火箭（1935.1）
数学公理的来源——答文成宜君（1935.1）
《人——机械》（1935.1）

由爬虫说到人类（1935.2）
从新哲学所见的人生观（1935.2）
　一、人生观的主观性
　二、主观与客观
　三、意志自由与因果性
　四、目的性
意志自由问题——答许北辰君（1935.2）
教育救国及生活读书化——答罗俊君（1935.2）
太阳黑点与人心（1935.2）
生产要素的问题——答蔡东园等（1935.2）
关于“扬弃”一词的疑问——答徐亮君（1935.2）
由蝗虫说到鸡生蛋的问题（1935.3）
论文学的素材题材和主题（1935.4）
国宝外流（1935.4）
“人类生活的努力”是什么？——答徐为芳君（1935.4）
客观主义的真面目——答顾惠民君（1935.4）
中风症与黄河（1935.4）
怎样能够把书本上的知识活用——答邱孝城君等（1935.5）
为什么写作不能忽视技巧——答王作民、朱明礼等（1935.6）
各科问题八则——答冯廉、乐华两君（1935.6）
受不住热也受不住寒（1935.7）
怎样研究自然科学（1935.7）
　一、诊断
　二、处方
　三、药性
生产力和生产关系的交互作用——答胡青君（1935.7）
斑马（1935.8）
抽象名词和事实——答朱学实君（1935.8）

《政治经济学方法论》的批评（1935.8）
教育的反作用在哪里？——答何守愚君（1935.8）
物质享受与人类存亡（1935.8）
“所谓亚细亚生产方式”的真相——答黎季人君（1935.9
）
通俗文的真义（1935.9）
读经吗？读外国书吗？——答陈芦秋君（1935.9）
观念论的要点（1935.10）
怎样使思想正确——答谢耀宗君（1935.10）
你连自己的一切都不了解吗？——自然科学与社会科学的关系（1935.10）
什么是机械论的唯物论（1935.10）
几个哲学问题——答郑明强、秦蕈等（1935.10）
略说新唯物论（1935.11）
论黑格尔哲学的颠倒（1935.11）
经验还是实践——答胡宗明君（1935.11）
思想上的官样文章（1935.12）
失业闹乱子（1935.12）
全国学生都活动起来了——种种机械唯物论的批评（1935
.12）
生活难·汉奸·民族道德及其他——二元论和观念论的思想（1936.1）
大众哲学（原名《哲学讲话》）（1936.1）
　第一章　绪论
　　一、哲学并不神秘——哲学与日常生活的关系
　　二、哲学的真面目——哲学是什么？
　第二章　本体论（世界观）
　　三、两大类的世界观——哲学的两大阵营
　　四、一块招牌上的种种花样——观念论和二元论
　　五、客观的东西是什么——唯物论

六、不如意的事——物质的特点
七、牛角尖旅行记——哲学的物质和科学的物质
第三章　认识论
八、用照相作比喻——唯物论的认识论
九、卓别麟和希特勒的分别——感性和理性的矛盾
十、抬杠的意义——认识和实践
十一、由胡桃说起——实践和哲学的党派性
十二、我们所能认识的真理——真理论
第四章　方法论
十三、“天晓得！”——认识论和辩证法
十四、不是变戏法——矛盾的统一律
十五、追论雷峰塔的倒塌——质量互变律
十六、“没有了！”——否定之否定律
十七、思想的秘密——概念论，概念的意义和用法
十八、青年就是青年——形式论理学与辩证法
十九、两种态度——两条线上的斗争
二十、七十二变——现象和本质
二十一、笑里藏刀——形式和内容
二十二、规规矩矩——法则与因果
二十三、在劫者难逃——必然性和偶然性
二十四、猫是为吃老鼠而生的——目的性可能性和现实性
附录：
《哲学讲话》编者序（1935.12）（李公朴）
关于《哲学讲话》（四版代序）（1936.6）
我怎样写成《大众哲学》的？（1936.9）
《大众哲学》第十版序（1938.2）
《大众哲学》重改本例言（1947.7）
关于新订重改本（1949.8）
民族解放运动的镜子（1936.2）

何必悲观——生活的哲学（1936.2）
世道不同了——经济结构和经济制度（1936.3）
关于理论批判的工作——答陶英君（1936.3）
我们不是野兽（1936.3）
民族解放和哲学（1936.4）
《新哲学论集·序》（1936.4）
什么叫做进步？（1936.4）
“马达救国论”的错误（1936.4）
阿比西尼亚失败的教训（1936.5）
再论阿比西尼亚的失败——再答吴信丰、郭秉义两君及林问洋诸君（1936.5）
救国决不是不要科工（1936.5）
斯达哈诺夫为什么工作得很好？（1936.5）
宪法和国民大会（1936.5）
哲学研究大纲（1936.6）
　一、意义
　二、前提
　三、问题
诚恳的忠告（1936.6）
“恋爱会阻碍人们的前进吗”？——答钟苑、黄仲良、王文启三君（1936.6）
敌人自身的矛盾（1936.6）
纪念“六·二三”惨案（1936.6）
文艺家协会成立之日的感想（1936.6）
侵略者的“光荣”（1936.6）
谈翻译（1936.6）
新的形势和文学的任务（1936.7）
文学论争所得到的结果——答胡蕴南、尤其辉、黎异诸君（1936.7）
抗战的前途（1936.7）

职业界的救国自由（1936.8）
关于国防文学的论战——答艾文君（1936.8）
目前中国文化界的动向（1936.8）
中国目前的文化运动（1936.8）
青年与战争（1936.9）
纪念“九·一八”（1936.9）
“到学校去”和“到民间去”——答杨超贞、顾世红、明若水诸君（1936.9）
历史的内因论的具体问题——答陶明渊君（1936.9）
科学的国防动员（1936.9）
证明自己的统治（1936.10）
怎样做读书笔记——答易琼君（1936.10）
一、问题的提起
二、为什么要做读书笔记呢？
三、怎样做笔记呢？
四、几个注意点
五、完结
从新哲学谈到爱国青年的自杀（1936.11）
胡适也来挑拨离间（1936.11）
一、拿枪的压迫者和拿笔的压迫者
二、不过伤了几百人，为什么就要愤怒？
三、胡适要阻止抗争运动的发展
四、胡适的立场的自白
论民族不自信（1936）
附录一：最近物理学展望　菊池正士著（1933.10译）
附录二：宇宙线　菊池正士著（1933.10译）
附录三：论现实　高尔基著（1936译）
附录四：《知识的应用》（文集）序·目录序：李公朴目录
附录五：《新哲学论集》（论文集）目录

封底